III. Die chinesische Religionsform.

§. 119.

Die Grundbestimmtheit des chinesischen Geistes.

Aus dem ausschweifenden Sichgehenlassen in der üppigen Jugendfülle des sinnlichen Daseins nimmt sich der Geist in sich zusammen zu einem ruhigen Beisichbeharren in den Schranken des verständigen Maasses; das Selbstbewusstsein ist vorwaltend als praktischer Verstand bestimmt. Aus der äusserlich-atomistischen Anschauung eines mechanischen Zusammenhangs im Naturdasein erhebt sich das anschauungsarme und phantasielose Bewusstsein des chinesischen Geistes — denn dieser ist die weltgeschichtliche Repräsentation des Geistes in dieser Grundbestimmtheit — zu einer abstracten Totalität des Naturdaseins, zur verständigen Zusammenfassung der Vielheit der Naturexistenzen in eine allgemeine Collectiv-Einheit. Die Welt wird als Ganzes angeschaut und ein mechanischer Zusammenhang zwischen den Erscheinungen des Himmels, der Erde und des Menschenlebens festgehalten, worin der Mensch als mikrokosmisches Abbild des Erdendaseins in den Mittelpunkt der Weltanschauung tritt. Das Göttliche wird vom Bewusstsein als Naturmacht auch hier noch gefasst, aber nicht mehr als solche in ihrer Zersplitterung in die himmlischen Mächte oder Sterngeister, sondern als die in den vielen Mächten sich manifestirende Eine und allgemeine Macht, deren gegenständliche Vorstellung sich für das Bewusstsein an die Anschauung des leeren sinnlichen Himmels anknüpft, als der abstracten Allgemeinheit, welche die sinnlichen Erscheinungen des Erdenlebens umschliesst. Noch freilich ist diese Allgemeinheit keine lebendige und concrete, noch nicht die substantielle Einheit der allgemeinen Naturlebendigkeit, noch weniger ein geistiges Prinzip, sondern eben nur die ganz abstracte und leere Zusammenfassung, bloss der äusserliche Umfang und Inbegriff des Zusammenhangs im physischen und Menschenleben; die Anschauung des Naturlebens als lebendigen Organismus fehlt noch ganz.

Die Elemente der beiden früheren Religionsformen sind hier zu allgemeiner Totalität zusammengegangen, und insbesondere hat sich in dieser abstract-nüchternen Verstandesreligion der sabäisch-astrologische Standpunkt fixirt. Die verständige Betrachtung des Natur-

Digitized by Google

lebens, wie sie dort in dem Streben sich kund gab, den Zusammenhang des Erdenlebens mit den Himmelskräften nachzuweisen und zu einer in sich geordneten Totalanschauung zu gestalten, fasst jetzt die im Erdenleben wirkenden allgemeinen Himmelsmächte zum Begriffe des Himmels selbst zusammen und vereinigt damit die dem sabäischen Bewusstsein eignende Vorstellung von der Geschlechtsdualität der göttlichen Mächte, dem Standpunkte nüchterner Verstandesreflexion gemäss, in der Weise, dass sie diesem Himmel, als männlichem und schaffendem Wesen, die Erde, als weibliche und empfangende Naturgottheit, zur Seite stellt und, um diese Vorstellung zu einer in sich geschlossenen Weltanschauung abzurunden, die Menschheit als die verständige Mitte zwischen beide setzt. Damit war zuerst der Menschheit im Ganzen des Weltdaseins eine bestimmte Stellung angewiesen und der Anfang zur Erfassung des sittlichen Elements gemacht, welches sich im chinesischen Geiste in seiner ersten, natürlichen Gestalt, als Familiengeist, manifestirt. Indem sich der Wille aus seiner sinnlichen Ausgelassenheit zusammennimmt und sich in der Familie ein sittliches Dasein gibt, erhebt sich die Naturanschauung hier zuerst zu einer sittlichen Weltansicht; das sittliche Verhalten des Menschen im Staate, dem grossen Mechanismus des Familienlebens, steht mit dem Naturdasein im engsten Zusammenhang; zugleich aber erfasst sich der Geist in seiner Freiheit, indem er den sittlichen Frieden der Seele als das höchste Gut festhält, zu dessen Erreichung die Unterwerfung des Einzelnen unter das allgemeine Gesetz des Daseins die nothwendige Bedingung ist.

Ueber die geographische und culturgeschichtliche Bedeutung China's sind zu vergleichen: E. Kapp, philosophische Erdkunde. I. S. 103 ff. Hegel's Philosophie der Geschichte. S. 141 ff. (2. Aufl.) In der Religionsphilosophie (2. Aufl.) I., S 326 f. hat Hegel das allgemeine Wesen der chinesischen Religion sehr treffend als die Religion des Maasses bestimmt, sofern darin das Göttliche als der Umfang des wesentlichen Seins, als das Maass gewusst wird und der Himmel die objective Anschauung dieses Anundfürsichseienden, Unveränderlichen ist.

Die unklaren und unkritischen Vorstellungen und Hypothesen über das Wesen und den Ursprung der chinesischen Reichsreligion, welche hauptsächlich durch die Jesuiten aufgestellt worden und noch von Görres (Mythengeschichte. I. S. 59 ff.), Windischmann (die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. I., 1. 1827.) und Schmitt (Uroffenbarung oder die grosse Lehre des Christenthums, nachgewiesen in den . . . . . kano-

Digitized by Google

nischen Bücher der Chinesen. 1834.) aus katholisch-dogmatischen Rücksichten vertheidigt worden, sind durch Philosophie und Kritik siegreich wiederlegt. Von einer gemeinsamen Quelle der Lehre des Confucius mit der biblischen Offenbarung, von einer Identität des chinesischen Himmelsgottes Schangti mit dem biblischen Jehovah ist durchaus keine geschichtliche Spur vorhanden, sofern nur das verschiedenen Zeiten Angehörige in der chinesischen Religionsgeschichte, wie sich's gehört, kritisch geschieden wird. Die kritischen Resultate über die chinesische Religionsgeschichte verdanken wir hauptsächlich den Arbeiten von Stuhr: die chinesische Reichsreligion und das System der indischen Philosophie. 1835. (S. 1—32.) und die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. 1836. (S. 9—36.) Ausserdem sind für die chinesische Reichsreligion von besonderer Wichtigkeit: Lün-Yü, übersetzt von Schott. 1830. Yking, ed Mohl. 1838 f. I. u. II. Schi-king, ed. Mohl. 1830. übers. von Rückert. Die Werke des Kung-Fu-Dsü und seiner Schüler, von Schott. 1826.

Von Hegel (Religionsphilosophie. I. S. 326—338. 2. Aufl.) wird die chinesische Religion mit Unrecht als eine Form des orientalischen Pantheismus aufgefasst. Wird nämlich daselbst (S. 323) der Charakter des Pantheismus so bestimmt, dass darin das Endliche nur als das Accidentelle, Vorübergehende und Wechselnde an der Substanz und sie selbst als die Einheit oder das Perennirende des Wechsels, als die den Dingen unmittelbar immanente, leere und zwecklose Macht gefasst, die alles Individuelle in sich aufzehrt; so trägt diesen Charakter die chinesische Religion keineswegs. Die chinesische Anschauung des Tian ist weit entfernt, die einfache, im Endlichen unmittelbar gegenwärtige und allen Erscheinungen zum Grunde liegende Substanz zu sein; vielmehr ist der Himmel oder Tian nur die abstracte Zusammenfassung, der leere Umfang oder Inbegriff, das allgemeine Maass alles einzelnen Seins, ohne aber das Einzelne selbst aus sich heraus zu setzen, dasselbe aus seiner lebendigen Fülle hervorzubringen.

Braniss, in seiner Uebersicht des Entwicklungsgang der Philosophie in der alten und mittleren Zeit (1842) S. 18—34, hat den weltgeschichtlichen Charakter des chinesischen Geistes nach der Seite seines Naturbewusstseins, seines Gottbewusstseins und seines politischen Daseins in geistreicher Weise gezeichnet, indem er den Inhalt der chinesischen Naturanschauung auf den Gegensatz von Stoff und Form, als ihren allgemeinsten Ausdruck, reducirte. Die absolute Ordnung und Weltregel, welche die Chinesen Vernunft nennen, ziehe sich als starre gerade Linie durch den Weltraum und der Gegensatz von Vielheit (Stoff) und Einheit (Form) bilde die abstracten Pole dieser Linie. Der niedrigste Naturprozess der elementarischen Stoffbildung werde hier zur alleinigen, weltbildenden Macht, zum Formprinzip erhoben, als dessen reinster Ausdruck der Himmel für die chinesische Anschauung erschienen sei, während das Land China selbst als die Weltmitte und welterhaltende Macht sich darstelle und insbesondere der Mensch, namentlich aber die Centraleinheit des Kaisers, als Sohnes des Himmels, zwischen Himmel und Erde als vermittelnde Macht mit der Bestimmung eintrete, die Weltordnung zu erhalten.

Digitized by Google

§. 120.
Die religiöse Lehre der Chinesen.

Himmel, Erde und Menschheit bilden zusammen die grosse göttliche Dreiheit (San-zai) der Chinesen, in welcher das religiöse Bewusstsein sich zur Anschauung des Natur- und Menschendaseins als Eines Ganzen erhoben und dann wieder diese Welteinheit, die Dreiheit als Ein Ganzes, zu einer oberflächlichen Personification (Schangti) zusammengefasst hat. Der Himmel ist für die chinesische Vorstellung der Inbegriff des dem Naturdasein inwohnenden Gesetzes, die immanente Vernunft der Dinge, das Unveränderliche und ewig sich gleich Bleibende in ihnen, ihre allgemeine Grundlage und ihr bestimmtes Maass. Als dieses ist der Himmel oder Tian das männliche Urprinzip und Grundwesen des sichtbaren Daseins, der Vater alles Existirenden: während dagegen das Andere, in welchem sich dieses Maass und Gesetz oder die vernünftige Ordnung der Dinge im realen Abbilde darstellt, unter den Begriff des Naturdaseins gestellt und als Erde oder als die Mutter aller Dinge angeschaut wird. Die in den Dingen und Erscheinungen des Erdenlebens sich manifestirenden Himmelskräfte, die allgemeinen Naturmächte in ihrem besonderen und vereinzelten Dasein, werden dann wieder vom vorstellendenden Bewusstsein oberflächlich hypostasirt, als selbständige Wesen oder Naturgeister (Schin oder Kuei) in den vorgestellten Himmel, als in das allgemeine Geisterreich, versetzt und mit den Geistern der Verstorbenen identificirt, um als die besonderen Schutzgeister und Genien der Saaten, der Erndte, der Meere, Flüsse, Gebirge u. s. w. verehrt zu werden. In dieser unklaren Vermittlung der Natur- und Menschengeister drückt sich das Streben des Bewusstseins aus, den innigen Zusammenhang zwischen dem Naturdasein und dem sittlichen Menschenleben sich gegenständlich zu machen.

Diese religiöse Weltanschauung erhält dadurch einen vorwaltend ethischen Charakter, dass die Menschheit, als Ganzes, als Gattung, in ihrer ethischen Idealität als Träger des Universums vorgestellt und unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Entwicklung angeschaut wird. Der unmittelbare Zustand des Menschen ist das ursprüngliche Befinden in der rechten Mitte; das Abweichen von dieser und der Verlust des rechten Maasses wird als der Zustand der

Digitized by Google

sittlichen Entzweiuung, der erwachten Leidenschaften, der Sünde bezeichnet, während das wiederhergestellte Gleichgewicht, der durch freie That wieder errungene Friede der Seele, als das höchste sittliche Gut bezeichnet wird. Von diesem sittlichen Gleichgewicht des Menschenlebens wird nun auch die Ordnung des ganzen Naturdaseins abhängig gedacht, und es ist hier die Vorstellung, dass jede Unordnung im sittlichen Menschenleben nothwendig auch eine Entzweiung und Verwirrung der Naturgewalten zur Folge habe.

Der Geisterglaube in der alten chinesischen Reichsreligion hat in späteren Zeiten, nach Christi Geburt, besondere Modificationen erlitten, indem er eine politische Bedeutung erhielt und zugleich mit dem Standpunkt der Zauberei in ein bestimmtes Verhältniss gesetzt wurde. Die Geister der Verstorbenen wurden nämlich vom Kaiser, als dem Sohne des Himmels und dem sichtbaren Repräsentanten der Gesetze des Himmels auf Erden, in ihre bestimmten Würden eingesetzt und als Vorsteher der einzelnen Naturkreise bestellt. Als Verstorbener ist der Mensch, was er seinem Wesen nach sein soll, nämlich eine Macht über die Natur; in dieses sein ideelles Wesen, in den Zustand seiner Wahrheit, wird er aber erst durch das allgemeine Ich, den Kaiser, eingesetzt, welcher, als die Mitte in dem allgemeinen Mechanismus des staatlich-sittlichen Familienlebens, die Bedeutung eines Mittlers zwischen dem sittlichen Menschenleben und dem Naturdasein erhält und als allgemeiner Priester und Zauberer des Reichs auftritt. Er ist, sofern sich in seiner Person der ganze Staatsmechanismus concentrirt, die sichtbare, concrete Existenz und Repräsentation des Göttlichen, als der allgemeinen Macht über alles einzelne Dasein auf Erden, die lebendige Energie des an und für sich abstracten Tiän. Der Standpunkt der Zauberei hat so in China eine ethisch-politische Bedeutung erhalten; ebenso auch der astrologische Standpunkt des sabäischen Bewusstseins, sofern der Kaiser zugleich die allgemeine Macht über das astronomische Jahr ist, den Kalender entwirft und bei vorkommenden Irregularitäten im Naturleben die betreffenden Schin absetzt und neue ernennt.

Die einfache, traditionelle Grundlage der ursprünglichen chinesischen Reichsreligion war im Verlaufe der Zeit in Verfall gerathen und von dem Sittenlehrer Kong-fu-dsü, im 6. Jahrhundert vor Chr. Geb., wieder her-

Digitized by Google

gestellt worden, wesshalb denn auch die Schriften dieses Reformators, nebst denen seiner Schüler, als die einzige ungetrübte Quelle der alten Reichsreligion gelten können, die sich hiernach freilich als eine wesentlich moralische Religion charakterisirt, der sogar nicht ganz mit Unrecht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden ist.

Durch den kurz vor Confucius aufgestandenen chinesischen Weltweisen Lao-dsö oder Lao-kiün, den Stifter der Schule der Tao-dsö oder der Schule der Vernunft, wurden die ursprünglichen nüchternen Verstandesreflexionen der chinesischen Reichsreligion zu einer in bestimmten Zahlenformen ausgedrückten, philosophischen Speculation über die Urprinzipien der Dinge, die Schöpfung u. s. w. ausgebildet und an die Spitze der Welt ein höchstes Urwesen, Tao (Vernunft), gestellt, durch welches Himmel und Erde hevorgerufen worden seien. In der Schule der Tao-dsö wurden später, seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. Geb., noch mehrere Modificationen mit der ursprünglichen religiösen Lehre der Chinesen vorgenommen, indem namentlich durch Hinzunahme von indischen und buddhistischen Lehren ein förmlicher Synkretismus ganz heterogener Religionselemente zu Stande kam, in welchem die ursprüngliche Reinheit und Einfachheit der alten Reichsreligion kaum mehr erkennbar ist. (Vgl. des Verf. Mythol. und Offenbarung. I., §. 101 und 102. S. 194 ff.).

§. 121.

Die concrete Erscheinung des religiös-sittlichen Volksgeistes.

Was die religiöse Gesinnung und das Verhalten des Subjects innerhalb dieser Religionsform angeht, so trägt dieses den Charakter unfreier Selbstlosigkeit und absoluter Abhängigkeit der Individuen vom Staatsoberhaupt, welches als patriarchalischer Despot das ganze Thun und Lassen seiner Kinder bestimmt, sie lebenslänglich durch das Staatsgesetz bevormundet, für sie und an ihrer Stelle dem Himmel die regelmässigen Reichsopfer auf den Bergen, besonders den 4 Hauptbergen des Reichs, in den verschiedenen Jahreszeiten, als der eigentliche Reichsoberpriester darbringt, dem Himmel für die Wohlfahrt des Reichs dankt, in Allem als das Familienoberhaupt des ganzen Staates, als der absolute Patriarch des ganzen Volkes sich darstellt und die Verwaltung des Reichs zum Mechanismus einer Mandarinenhierarchie macht. Das Individuum hat sein Selbst nur im Familiengeist, über welchen der Staat in allen seinen Verhältnissen und Institutionen nicht hinauskommt. Auf einen nüchternen, patriarchalischen Eudämonismus, der sich auch in den Schilderungen des goldnen Zeitalters ausspricht, ist die ganze,

Digitized by Google

auf die abstracte Gleichheit der Individuen gebaute öffentliche und Privat-Sittlichkeit gegründet, die darum noch unfreie, natürliche Sittlichkeit ist, in welcher Rechts- und Sittengesetz identisch sind.

Was der Einzelne für sich hat, ist ebenfalls wieder nur die partikulare Besonderheit der Familienpietät, die sich zur Verehrung der Ahnen erweitert, die neben den Vorfahren der Kaiser, der Helden und der Weisen von Jedem verehrt werden. Die ganze Religiosität beim Chinesen bewegt sich fast nur in diesem Cultus der Vorfahren, denen besonders geopfert wird. So hat sich hier der Todten- und Geisterdienst der ersten Religionsform, in die ethische Potenz erhoben, zu einer eigenthümlichen Form des religiösen Verhaltens ausgeprägt. In jeder Stadt befand sich ein öffentliches Gebäude, das Haus des Confucius, worin die Mandarinen geprüft wurden, die als Staatsdiener und Gelehrte des Reichs zugleich die orthodoxe Lehre der alten Reichsreligion und die damit zusammenhängenden Gesetze und Institutionen aus den chinesischen Ur- und Grundbüchern (King's) studiren mussten. Für den Zweck der Mittheilung kaiserlicher Befehle an die Beamten waren eine Art hieroglyphischer Schriftzeichen erfunden worden, die s. g. Kua des Fohi, welche zugleich als Symbolik sittlich-politischer Vorschriften dienten.

Mit Recht hat Hegel in der Religionsphilosophie. I., S. 337 darauf hingewiesen, dass in dieser moralischen Religion der Cultus eigentlich ihre ganze Existenz sei; treffliche Bemerkungen über die religiöse Seite des chinesischen Staats finden sich auch in der Abhandlung über China in der Philosophie der Geschichte (2. Aufl.) S. 160 ff., wo unter Anderem bemerkt wird, dass hier die religiöse Erhebung des Menschen nur die einfache Moralität und das Rechtthun, und die Religion nicht eigentlich das sei, was wir so nennen.

Zweite Stufe.

Die reflectirte Naturreligion.

§. 122.

Die allgemeine Bestimmtheit der Stufe.

Der in seiner väterlichen Existenz zu individueller Selbständigkeit erstarkende Geist ringt sich aus der Zerstreuung des empirischen Einzeldaseins zum Unterschiede von Object und Subject und zur subjectiven Selbstbestimmung herauf, in deren Elemente sich

Digitized by Google

nunmehr Bewusstsein und Wille bewegen. Das Bewussisein erhebt sich zur Reflexion: es bezieht sich auf das, was es nicht ist, und unterscheidet sich als einzelnes von der Allgemeinheit der Gattung einerseits und von der äusseren Objectivität des Naturdaseins andererseits. Der Wille ist nicht mehr der in empirischer Weise von aussen bestimmte, sondern tritt als negativ gegen sich selbst als empirischen auf und strebt sich mit Freiheit sein bestimmtes Dasein selbst zu geben. Indem der die objective Welt auf das Subject beziehende, Object und Subject als Ein Ganzes zusammenfassende Geist zum Verständniss seiner selbst zu gelangen strebt, schaut er die äussere Objectivität schon nicht mehr in der oberflächlich-äusserlichen Weise nach der Seite des blossen Naturdaseins und der sinnlichen Erscheinung an, sondern er geht tiefer und hält im Aeussern das Innere, das dem empirischen Dasein zum Grunde liegende und demselben immanente Leben fest. Mit dieser Anschauung der Welt unter dem Gesichtspunkte der Lebendigkeit, der Natur und des Geistes als Eines lebendigen Ganzen, ist die Bestimmung des Werdens, des Entstehens und Vergehens, der Entwicklung zu einem bestimmten Ziele hin, eingetreten. Die Naturreligion stellt sich als reflectirte dar. Die Anschauung des Geistes von sich selbst ist nicht mehr bloss die noch ganz natürliche der früheren Stufe, sondern er ist hier als die Lebendigkeit des Sichherausbewegens aus der Natürlichkeit zur Geistigkeit hin, als das Oscilliren zwischen beiden, als die Reflexion des Bewusstseins aus seinem Naturdasein in seine geistige Freiheit und Verklärung, bestimmt, so zwar, dass der Geist eben bei dieser Reflexibilität aus der Natürlichkeit stehen bleibt, ohne wirklich zur Ruhe und zu sich selbst zu kommen, was erst auf der nächsten Stufe erreicht wird.

Dieses Innere der Natur, die Naturlebendigkeit ist's denn auch, unter welcher das Göttliche in seiner gedoppelten Offenbarung in Natur und Geist nunmehr angeschaut wird. Somit ist diese Stufe der reflectirten Naturreligion, ihrer allgemeinen substantiellen Grundform nach, als Religion des Naturlebens oder des vitalen Geistes bestimmt, die sich wiederum in drei Hauptformen besondert, sofern der vitale Geist aufgefasst wird als allgemeiner Prozess des Naturlebens, als unendlicher Lebensgeist, der das All durchpulst, und zwar in der Form der ruhigen, kampflosen Pflanzen-

Digitized by Google

entwicklung — in der **indischen** Religion; oder als **individueller Naturprozess**, als Individuation des Naturlebens, als individuelle Lebendigkeit, die in der Form des Thiergeistes ihren entsprechenden Ausdruck findet, — in der **ägyptischen** Religion; oder als das unter dem Gesichtspunkt der immanenten Negativität angeschaute Naturleben, als der im Leben der Natur und des Menschen sich darstellende Kampf, der sich in der Form des die dunkle, unreine Wesenheit (Finsterniss) bekämpfenden und negirenden Lichtwesens zur Erscheinung bringt, — in der **persischen** Religion. Ist der indische Geist als das im wilden Taumel des bewegten Phantasielebens sich zerstreuende, noch selbstlose Selbstbewusstsein bestimmt, so nimmt sich der ägyptische Geist wider in die geschlossenen Schranken partikularer Verstandesthätigkeit und selbstischen Beisichbeharrens zusammen, während aus dem gährenden Ringen der eingeschlossenen Egoität sich im persischen Selbstbewusstsein die zarte Blüthe des Gemüths zur sittlichen Energie des Selbstbewusstseins erschliesst.

Die dieser Stufe angehörenden Religionsformen sind von **Hegel** von einander getrennt und so vertheilt worden, dass die **indischen** Religionen der, im Unterschied von der unmittelbaren Naturreligion, sogenannten Sphäre der Entzweiung des Bewusstseins in sich, die **persische** und **ägyptische** dagegen, mit denen Hegel die phönizische zusammennimmt, der höheren Sphäre, den Naturreligionen des Uebergangs zur Religion der freien Subjectivität angehöre. (s. Religionsph. I., 258 f. 309 ff. 401 ff.) Die erstere Sphäre wird dann so bestimmt, dass in ihr der Geist sich, obgleich noch inconsequent, über das Natürliche erhebe, das Bewusstsein sich in sich selbst entzweie, d. h. sich als blos natürliches von dem Wahrhaften und Wesenhaften, von Gott als der absoluten Macht und Substanz unterscheide und diesem gegenüber sich als ein blos Accidentelles, Selbst- und Freiheitsloses behalte. (I., 258 f. 308 f.) Gott oder die absolute Macht hat nur die Bestimmtheit, die Substanz und Macht des Endlichen zu sein, und ist als solche selbst noch unbestimmt, noch nicht in sich selbst für sich bestimmt, d. h. noch nicht als Geist gewusst. Die auf dieser allgemeinen Grundlage sich gestaltenden Formen sollen dann die fortschreitenden Versuche sein, die Substanz als sich selbst bestimmend zu fassen und zwar so, dass — während in der chinesischen Religion die Substanz blos als einfache Grundlage gewusst sei — dieselbe in der **indischen** als Prinzip auftrete, als abstracte Einheit gewusst werde, die den Versuch mache, ihre Unterschiede zu entfalten, ein Versuch, der aber noch ein natürlicher, geistloser bleibe, da die Momente in eine Vielheit selbständiger Mächte auseinanderfallen, die nur in die erste, abstracte Einheit und Allgemeinheit zurückgenommen werde, nicht zu concreter Einheit des Geistigen fortgehe und also nur beim unendlichen Wechsel und Prozess des Sichentfaltens

Digitized by Google

stehen bleibe; dagegen sei in der buddhistischen Religion diese haltungslose Entfaltung aufgehoben, vernichtet, die Substanz in Einem und zwar wirklichen, lebenden Individuum gegenwärtig geschaut und in diesem Insichsein seien die unterschiedenen Bestimmungen der Substanz verschwunden und verflüchtigt. (Religionsphil. I., 310 ff. 339 ff. 384 ff. 401 f.)

Die andere, höhere Sphäre dagegen charakterisirt sich nach Hegel (I., 359 ff. 402 ff.) durch den Kampf der Subjectivität, wo der Geist auch noch nicht vollständig das Natürliche sich unterworfen habe, aber doch zu dieser Einheit und Allgemeinheit der Subjectivität hinstrebe; die reine Substanz oder das Unendliche erhalte jetzt selbst Bestimmung in sich, sein Selbstbestimmen und das Endliche sei jetzt in die Unendlichkeit aufgenommen; erst hier gewinne die Trennung des empirischen Selbstbewusstseins vom Absoluten Objectivität; die Objectivität des Absoluten, das Bewusstsein seiner Selbständigkeit trete ein, der Bruch zwischen Subjectivität und Objectivität; der Gott sei jetzt wahrhaft objectiv an ihm selbst, an ihm selbst die Totalität, concret in sich bestimmt und an ihm selbst subjectiv gewusst; kurz, es sei hier der Gegensatz des Absoluten gegen Anderes und als Kampf mit diesem gesetzt und der Taumel der wilden Ausgelassenheit werde in die concrete, substantiell-subjective Einheit zurückgenommen. Diese Grundbestimmung stelle sich dann, nach Hegel, in der Weise dar, dass in der persischen Religion das Sichselbstbestimmen ausschliessend, blosser einfacher Kampf des Guten mit dem Bösen (Dualismus) sei und das Gute selbst noch als gestaltlose Natürlichkeit (Licht) auftrete; während in der ägyptischen Religion der in das Absolute selbst hineinverlegte Kampf als Sichherausringen des Geistes aus dem Gegensatz sich manifestire. — Gegen diese Hegel'sche Bestimmung des inneren Verhältnisses der indischen, persischen und ägyptischen Religion untereinander und zu ihrer gemeinsamen Grundlage ist aber einmal diess einzuwenden dass die persische und ägyptische Religion ebenso wesentlich noch der Sphäre der Entzweiung des Bewusstseins angehören, wie diess von den indischen Religionen prädicirt wird, und ausserdem, dass hinwiederum die indischen Religionen ebensogut den Uebergang der Erhebung des Geistes zur freien Subjectivität an sich darstellen, wie diess bei der persischen und ägyptischen Form stattfindet. Alle drei stehen sie wesentlieh auf einer und derselben allgemeinen Grundlage, gehören einer und derselben Stufe an, deren Wesentliches und Gemeinsames eben darin zu suchen ist, dass, während den Religionsformen der vorhergehenden Stufe die Vorstellung des Göttlichen als blosser Naturmacht eignete, jetzt die Natur, unter deren Bilde das Absolute angeschaut und vorgestellt wird, als Naturleben, als lebendiges Universum, als Organismus gefasst wird. Und hier ergeben sich die obigen besonderen Bestimmungen des allgemeinen Naturlebens, der individuellen Natürlichkeit und des kämpfenden Lebens ganz einfach, wie dieselben im Wesentlichen schon oben §. 65—67. S. 176 ff. deducirt worden.

Was nun endlich noch die Stellung betrifft, dass nämlich die persische Religion Hegel, in der Religionsphilosophie, der ägyptischen vorangehen lässt, so ist diese durch seine eignen Bemerkungen, womit er den 3. Abschnitt, über die orientalische Welt, in der Philosophie der Geschichte schliesst, dahin umzukehren, dass vielmehr der ägyptische Geist auch die

Digitized by Google

innerliche Vorstufe für den persischen bildet; wie denn auch der äussere geschichtliche Uebergang zu Griechenland durch das persische Reich vermittelt erscheint, in welchem Aegypten eine Provinz geworden war. Aegypten ist der in sich verschlossene Räthselgeist, der im Ringen nach seiner Befreiung stehen bleibt, während, nach Hegels eignen Aeusserungen, Persien das Prinzip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit, den Abschied von der Natur, das Sicherschlossenhaben des Geistes darstellt. Vgl. Philos. der Geschichte. S. 270 ff. Ueberhaupt finden sich in der persischen Religion so viele zarte, geistige Anschauungen, dass sie sich nothwendig dem ägyptischen Standpunkt überordnet.

IV. Die indische Religionsform.

§. 123.

Die Grundbestimmtheit des indischen Geistes.

Der Boden, auf welchem sich die erste Form unter den Religionen des Naturlebens entfaltet, ist das von der Natur hochbegünstigte und mit einer reichen und herrlichon Production ausgestattete Indien, das ebendarum mit allem Rechte das „Italien des Orients“ und das „Goldland der alten Welt“ genannt worden. Wie sich das durch die Arbeit der Menschenhände zu einem schön und wohl gebauten Garten geschaffene China von dem unendlichen Reichthum des üppigsten Naturlebens in Indien, zum Vortheil des letztern, unterscheidet: so viel höher steht über dem chinesischen der indische Geist, dem die Natur einen lebendigen, leicht auffassenden, zur Meditation und Speculation geneigten Sinn und eine schöpferische und empfindungsvolle Phantasie verliehen hatte. Indien stellt das erste jugendfrische Regen und noch halb träumende Frühlingserwachen des bildungskräftigen Geistes der kaukasischen Menschheit dar, ohne dass freilich die lebensvollen Keime hier schon zur Entfaltung gediehen wären; denn Indien zeigt ebenso auch die Schattenseite des einseitigen schöpferischen Phantasielebens, nämlich den Mangel an aller Energie des Willens und sittlicher Thatkraft. Der Geist schreitet hier allerdings, durch die schöpferische Macht einer anschauungsreichen Phantasie, über die Schranke der mechanisch-abstracten Verstandesthätigkeit des chinesischen Geistes hinaus und thut in der Erhebung des Subjects aus der partriarchalischen Beschränkung des Familiengeistes einen Schritt vorwärts zur freien Subjectivität, deren Entfaltung freilich wieder in der Partikularität der Kastenunterschiede

Digitized by Google

erstarrt und in eine andre Schranke sich einbegibt. Obgleich im sittlichen Gebiete das Subject auch hier noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist, der Objectivität der Substanz gegenüber, so tritt doch wenigstens dasselbe aus der engen Beschränkung des Kindergeistes heraus und stellt sich auf eigne Füsse, seinen Frieden und seine Seligkeit durch sein eignes Thun, durch Negation seines gegebnen Naturdaseins sich zu errringen strebend.

Was nun die religiöse Seite des indischen Selbstbewusstseins angeht, so rinnt die zerstreute Vielheit der Geister, die, als in sich nebelhafte Gestalten, auf dem chinesischen Standpunkte zur leeren und abstracten, blos vorgestellten Allgemeinheit des Himmels zusammengefasst worden waren, nunmehr im indischen Bewusstsein zur lebendigen Einheit eines substantiellen Lebensprinzips zusammen, das aus seiner Tiefe heraus die unendliche Mannichfaltigkeit des Einzeldaseins hervorgehen lässt und die Unterschiede wiederum zur concreten Einheit im höchsten Gottesbegriffe zusammenfasst. Im Allgemeinen ist dieses Grundprinzip als die Weltsubstanz gefasst, die ihre Unterschiede aus sich heraussetzt und sich so als substantielle Macht und allgemeinen Prozess des Naturlebens manifestirt. Alles Endliche ist nur als Besonderung, Manifestation und Erscheinungsform des Einen Göttlichen angeschaut.

Eine innere Fortbildung des indischen Religionsprinzips tritt in bestimmten Daten hervor, welche sich das indische Bewusstsein selbst, in mythischer Weise, in den Sagen von verschiedenen Zeitaltern oder Jug's, namlich der Zeit der partriarchalischen Unschuld, der des kämpfenden Helden Rama und endlich der des Siegeshelden Krischnas, zur Anschauung gebracht hat. Dem ältesten patriarchalischen Leben der Indier entspricht die in den Weda's niedergelegte brahmanische Religion, welche sich durch die Anschauung der in der Natur waltenden allgemeinen Einheit des Lebens charakterisirt. Die im ursprünglichen Brahmanenthum enthaltenen Keime haben sich dann in der Zeit des erwachfen geschichtlichen Lebens der Indier, in der Heroenzeit, zu einem Pantheon persönlicher Göttergestalten ausgebildet, wie dieselben in den beiden indischen Heldengedichten Ramayana und Mahabharata auftreten. Seinen bestimmten Abschluss endlich erhielt das Brahmanenthum in der Anschauung des Krischnas, dessen Mythe in der Bhagawad-

Digitized by Google

gita, einer Episode des letzteren Heldengedichts, dargelegt ist. Um dieselbe Zeit aber, im dritten Jahrhundert vor Chr. Geb., trat neben dem brahmanischen Volksglauben der Buddhaismus auf, welcher den Anfang zur Zerplitterung des religiösen Lebens in eine grosse Menge von Sekten, z. B. die des Brahma, die Sekte der Saiwas, der Waischnawas, der Saktas, der Dschainas, der Sauds u. a. gab, die in jüngeren Zeiten in Indien hervortraten, indem einzelne religiöse Richtungen für sich isolirt und einseitig weitergeführt wurden. Aber selbst der Strenge des brahmanischen Ketzerverfolgers Sankara-Acharya mochte die Herstellung der brahmanischen Rechtgläubigkeit, im 7. christlichen Jahrhundert, wo das ursprüngliche religiöse Leben Indiens längst verfallen war, nicht mehr gelingen.

Ueber die physische und ethnographische Bestimmtheit des indischen Lebens ist, neben Ritter, besondes E. Kapp philos. Erdkunde. I., S. 110 ff. zu vergleichen. Für den heutigen Standpunkt der indischen Religionsgeschichte ist Creuzer (I., 361 ff. 504 ff.) nur von untergeordneter Bedeutung, etwa für das gelehrte historische und archäologische Material (I., 353—570); ebendiess gilt von Baur (Symbolik und Mythologie. I. II., 1. 2.), der nur hin und wieder mit sinnigem Verständiss einzelne speculative Blicke in das indische Religionswesen thut. Von grösserem kritischen Werthe sind dagegen die neueren Arbeiten über Indien von Benfey, in der Ersch- und Gruber'schen Encyclopädie, von Bohlen, das alte Indien. 1830 f. I. und II., von Lassen, indische Alterthumskunde. I., 1. (1843), von Roth, zur Literatur und Geschichte des Weda. 1845 (Vgl. theologische Jahrbücher. 1846. S. 346 ff.) und von Stuhr; die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie (1835) S. 33—109, und die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. (1836) S. 54—241. Ueber den Buddhaismus ist ausserdem von grösster Bedeutung das ausgezeichnete kritische Werk von E. Burnouf, introduction à l'histoire du Buddhisme indien. Tome I. Paris, 1844. (647 pag. 4o.)

Was die Abhandlung Hegels über die indischen Religionen, in der Religionsphilosophie (I., 339—384 und 385—401) betrifft, so ist von ihm die Brahmanenreligion vom Buddhaismus getrennt und beide als selbständige Religionsformen, jene als die Religion der Phantasie, diese als die Religion des Insichseins hingestellt worden, während die buddhaistische Religion, nach den neueren kritischen Forschungen, nur als eine jüngere Sekte des Brahmanenthums gelten kann. Vgl. Stuhr, a. a. O. S. 147—197.

Braniss a. a. O. S. 34—48 hat den Standpunkt des indischen Geites im Allgemeinen richtig charakterisirt, indem er sich im Wesentlichen an Hegel anschliesst, wesshalb das gegen die Hegel'sche Auffassung des indischen Geistes Eingewandte ebenso auch ihm gilt. Sehr treffend sind aber dessen Bemerkungen über die vegetative, pflanzenhafte Dasein des indischen Geistes. (S. 36 f. 45 f. 51 f.)

Digitized by Google

Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Indier.

§. 124.

1) Die ursprüngliche Form des indischen Religionsprinzips in der Wedalehre.

Die chinesische Vorstellung war dahin gelangt, die unendliche Vielheit der natürlichen Mächte zur abstracten Einheit und Allgemeinheit (Himmel) zusammenzufasszn. Der indische Geist geht nun in der Religion der Weda's einen Schritt weiter und, in die Anschauung der All-Einheit sich vertiefend, fasst er diese Einheit und Allgemeinheit als die lebendige Substanz und den ewigen, unendlichen Urgrund aller concreten Lebendigkeit des endlichen Daseins, als das Eine lebensvolle Prinzip, welches die unendliche Vielheit des Daseins aus sich entlässt. Die Grundlage und Voraussetzung, auf welcher die indische Weltanschauung sich aufbaut, ist die Vorstellung der auf die All-Einheit des göttlichen Wesens bezogenen Mächte des natürlichen und sittlich-menschlichen Daseins, als der Herrn und Hüter der natürlichen und sittlichen Lebenskreise. Der Himmel des Indra mit seinen Göttern ist die einheitliche Zusammenfassung dieser vielen Mächte, unter denen der Licht-, Luft- und Feuergeist besonders hervortraten. Alle sind aber Eins in der die ganze Schöpfung beseelenden allgemeinen Lebenskraft, dem unpersönlichen Urwesen der Welt, Om oder Ad'Atma oder Maha Atma genannt. In diesem ruhten die Keime alles Daseins in ursprünglicher Einheit verschlossen, da es als ruhendes Sein im unendlichen Raume schweigend verharrte. Als sich aber in ihm in der Zeit der Gedanke und das Verlangen der Schöpfung regte, traten die göttlichen Urformen alles lebendigen Daseins, als die drei Grundkräfte (Guna's) des Feuers, als der unteren, der Luft, als der mittleren, und des Lichts, als der oberen Grundkraft, in dem persönlich gestalteten Wesen Brahma oder Puruscha hervor, welches dann seinen göttlichen Inhalt aus sich entliess und nach dem mikrokosmischen Bilde seines eignen Wesens den Makrokosmus der Schöpfung und ebenso den Mikrokosmos des Menschsn in's Dasein setzte. Wie aber die All-Einheit des Göttlichen das ganze Universum, als dessen innerstes Leben, durchzieht, so ist auch die höchste Lebensaufgabe für den Menschen die Rückkehr zum All-Einen, die Wiedervereinigung mit

20*

Digitized by Google

Brahm. Diess sind die Grundzüge der Wedalehre, welche in dem jüngeren Wedanta zum religionsphilosophischen System, mit apologetischer Tendenz, ausgebildet worden ist.

Durch den Mangel der Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stadien in der Fortentwicklung des indischen Religionsprinzips, von seinen ersten Anfängen zur eigentlich mythologischen Herausbildung der Göttergestalten des Trimurti, insbesondere der Krischnasmythe, und von da wieder zur inneren Selbstauflösung der brahmanischen Religionsform im Buddhaismus, ist es gekommen, dass bei Hegel die ursprüngliche Wedalehre nicht in ihrer eigenthümlichen, einfachen Gestalt, in welcher sich das Hervorgehen des indischen Prinzips aus dem chinesischen erkennen lässt, dargestellt wird, sondern mit späteren Elementen vermischt auftritt. Die gelegentliche Bemerkung Hegel's (I., 361), dass in den Weda's nicht von Wischnu und Siva die Rede sei, hätte ihn auf die Unterscheidung verschiedener Entwicklungsperioden führen müssen, deren bestimmtes Festhalten, wenn in irgend einer, so gewiss in der verwickelten indischen Mythologie, für die richtige Auffassung des Einzelnen von der grössten Wichtigkeit ist. In dieser Beziehung kommen freilich jetzt die seit 1835 veröffentlichten Stuhr'schen Arbeiten über diesen Gegenstand trefflich zu Statten.

§. 125.

2) Der ausgebildete Brahmanismus.

Eine weitere Ausbildung erhielt der wedische Vorstellungskreis in der Religionsform der Heroenzeit, die sich als das Neue Testament des Brahmanismus darstellt, sofern darin die in der Wedalehre enthaltenen Keime durch die gestaltende Macht der künstlerischen Phantasie zu grösserer Bestimmtheit fortgebildet erscheinen zum Begriffe des göttlichen Trimurti, zur Krischnasmythe und in der Vorstellung von der Nichtigkeit der Welt, als welche nur durch die Maja oder die Macht der täuschenden Erscheinung geschaffen sei. Die drei Grundkräfte oder Urformen alles Daseins, welche in unentwickelter Gestalt in dem grossen Brahm oder Parabrahma, dem unpersönlichen und für die sinnliche Vorstellung unerreichbaren Urwesen, verschlossen ruhten, treten nun als drei besondere göttliche Gestalten (Murti's), als die symbolische Personification des Licht-, Luft- und Feuerwesens auf, deren jede in seiner Sakti die weibliche Ergänzung der göttlichen Persönlichkeit an sich und zu seiner Seite stehen hat. Brahma, mit seiner Sakti Saraswati, ist das allgemeine Maass, die weise Ordnung und Vernunft des Daseins. Wischnu, mit seiner Sakti Lakschmi, der

Digitized by Google

Gott des weiteren Fortschritts, ist das erhaltende Prinzip als der verklärende Odem der Schönheit und Vollendung in Natur und sittlichem Menschenleben, vor Allem die Erscheinung des Göttlichen als Mensch, die in den Awataren Wischnu's sich darstellt. Siwas oder Mahadewa, der grosse Gott, mit seiner Sakti Bhawany oder Parwati, vertritt die negative Seite des Göttlichen, die Endlichkeit, den Tod und Schmerz des vergänglichen Daseins.

Diesen Kreis der grossen Götter des Trimurti hat sich in jüngeren Zeiten das brahmanische Bewusstsein über dem wedischen Götterhimmel Indra's auferbaut. Die Sankhyalehre eines alten indischen Philosophen Kapila und seiner Schule hat dann in tiefsinniger Weise die in der Anschauung Wischnu's und seiner Awataren enthaltenen Ahnungen der über dem Naturleben weit erhabnen ethischen Macht des Menschengeistes weiter ausgesponnen und in die Erreichung der inneren sittlichen Freiheit das höchste Gut und die wahrhafte Seligkeit des Menschen gesetzt. Damit hat sich die regiöse Anschauung zugleich zur Ahnung des wahrhaften, vollendeten Gottesbegriffs, als welcher von der weltschaffenden göttlichen Macht (der Prakriti oder dem Schöpfungsweib, das mit Puruscha vereinigt die Welt hervorbringt,) unterschieden wird, erhoben: das mikrokosmische Selbstbewusstsein des Menschen gehört der Prakriti an, in ihr offenbart sich aber das Göttliche in seiner wahrhaften Realität und Freiheit von der Welt als gegenwärtig.

In der Bhagawadgita, einer Episode des Heldengedichtes Mahabharata, ist diese Gottesanschauung in der concreten Gestalt des Krischnas plastisch ausgeprägt worden. In Krischnas erscheint die Welt unter den ethischen Zweckbegriff gestellt und die im Lichte ihrer Verklärung angeschaute Menschheit erscheint in der mythologischen Hypostase des menschgewordenen Gottes als der höchste Zweck, auf den Alles hinauszugehen bestimmt war, als das Selbst des Universums. Krischnas ist in Einem zumal der im Dunkel ruhende Urgrund des Lebens, Atma, und der in die Schöpfung eingegangene Brahma und endlich die zur Göttlichkeit verklärte Menschheit. Um die Menschheit dahin zu führen, (diess ist der Sinn der Krischnasmythe) ist das göttliche Wesen in dem von einer sterblichen Mutter gebornen Siegeshelden und Friedensfürsten Krischnas in das Wesen der Menschheit vollständig eingegangen. Krisch-

Digitized by Google

nas ist, als Atma, das Eine in Allem; in ihm bestehen alle Wesen, ohne dass sie sein göttliches Wesen selber wären; er ist, obgleich in Allem, doch über Allem erhaben und unbewegt und unveränderlich mit sich eins. Nicht in dem Gegensatze des Bewusstseins bewegt sich derselbe, sondern waltet über diesem und ist in keiner Weise im Werke der Schöpfung befangen. Die freie Geistigkeit und Sittlichkeit ist das Reich, in welchem er waltet. Die höchste Weisheit des Menschen besteht darin, alles concrete Dasein zuerst in dem Spiegel des eignen Selbst zu erblicken und dann beides als beruhend in dem göttlichen Wesen des Krischnas zu schauen, womit die Seele zur seligen Anschauung des Urgeistes gelangt ist, dem der Strom des Lebens entsprang.

Im Allgemeinen hat Hegel die unterscheidende Eigenthümlichkeit der indischen Religion richtig bestimmt (Religionsphilos. I., 310 f. 339 ff. 356 ff. und Philosophie der Geschichte, S. 171 ff.) sofern er hervorhebt, dass die abstracte Einheit nicht mehr bloss als einfache Grundlage, sondern als Prinzip, als sich selbst bestimmende Einheit gewusst werde, dass sich der indische Geist zur Einheit der Substanz erhebe, welche den Versuch mache, sich zu entfalten, seine inneren Unterschiede auszulegen; nur blieben die besonderen Inhaltsmomente noch in vereinzeltem Aussereinander und Nebeneinandersein stehen, träten in der wilden phantastischen Zerstreuung eines unendlichen Wechsels, als eine Vielheit selbständiger Mächte auf, ohne dass sie aus diesem ungeheuren Taumel in die Einheit zurückgenommen seien oder vielmehr zur Idealität sich erhoben, zur concreten Einheit des Geistigen fortgingen. Obgleich nämlich, meint Hegel, allerdings die Unterschiede in diesem Substantialitätsverhältnisse merkwürdiger Weise nach dem Instinct der Triplicität des Begriffs hervorträten, so fehle doch die Rückkehr des Einen aus dem Sichbestimmthaben in seine Unterschiede zu sich selbst als geistigem Subject; das Dritte sei eben nicht das Versöhnt-Geistige, sondern nur als die Wildheit des Erzeugens und Zerstörens, des Entstehens und Vergehens, die blosse Veränderung in Siwa angeschaut.

Hiergegen ist aber an die von Hegel ganz übersehene Bedeutung des Krischnas zu erinnern; dieser vielmehr, und nicht Siwa, ist in der ausgebildetsten Gestalt des indischen Bewusstseins das Dritte, als das Zusichkommen der Substanz. Obgleich nun aber eben die Gestalt Wischnu's und seine Menschwerdungen in der indischen Mythologie von der höchsten Bedeutung sind und in der Krischnasmythe in dieser Bedeutung wirklich hervortreten, so hat doch Hegel (Philos. der Geschichte. S. 172) die auffallende Bemerkung gemacht, die Menschwerdung Gottes sei nicht ein besonders wichtiger Gehanke in der indischen Mythologie. Mit der Einsicht in das Gegentheil gewinnt diese daher eine andere Gestalt, wie bei Hegel. Welche unendliche Herrlichkeit der Weltanschauung liegt in dieser Krischnasmythe verschlossen, welcher nur das Eine fehlt, um die Wahrheit der göttlichen Idee darin zu finden, dass der indische Geist, der sich zu der

Digitized by Google

Höhe solcher Anschauung erhoben hat, nicht die Kraft des Willens besass, dieselbe festzuhalten und That und Wahrheit werden zu lassen!

§. 126.

3) Die Consequenz des indischen Religionsprinzips im Buddhaismus.

Im dritten Jahrhundert vor Chr. Geb. trat der Königssohn Çakya-muni, unter dem Namen Gautama, als Einsiedler auf, der durch langjährige strenge Bussübungen sich zur Einheit mit Gott, zum Buddha, erhoben und eine Menge Schüler (Bauddha's) um sich versammelt hatte. Die Lehre Buddha's (Dharma) geht, nach ihrer metaphysischen Seite von der brahmanischen Vorstellung von der Nichtigkeit der Welt, als einer Schöpfung der Maja oder des täuschenden Scheins, aus und bildet diese Vorstellung zu ihrer Consequenz aus, wonach die Welt durch eine nothwendige Verkettung von Ursache und Wirkung aus dem Nichts entstanden sei, und diese Verkettung oder der Ortschilang das ganze Dasein durchziehe. Von diesem Weltübel hat der Mensch sich zu befreien; er hat die ganze Objectivität des äusseren Daseins zu negiren, so dass nur noch das Subject selbst übrig bleibe, als einzige Wirklichkeit. Der innere Zustand des über das Weltleben erhabenen sittlichen Menschen ist das wahrhaft Göttliche, die höchste Weisheit und Heiligkeit oder der Bodhi, d. h. das Erwachtsein, die Errettung aus dem Ortschilang und die Einkehr in die selige Ruhe Nirwana, d. i. des Nichtdaseins. Dieses Ziel den Menschen vorzustellen, war Buddha, der Gott, auf Erden erschienen. Durch strenge, unablässige Bussübungen und innere Reue wird das Ziel dieser Heiligkeit in einer Stufenreihe von sittlichen Umwandlungen des Menschen errungen.

Im Buddhaismus hat der indische Geist, der nicht die ethische Kraft des Willens besass, um die in der Anschauung des Krischnas errungene Versöhnung des Bewusstseins festzuhalten und damit die Subjectivität wahrhaft zu erfüllen, die Eigenthümlichkeit seines Wesens, das nur zu einem einseitigen, negativen Vonsichweisen und Abstreifen der Endlichkeit, nicht aber zu einer affirmativen Versöhnung fähig war, am Deutlichsten und Consequentesten zur Anschauung gebracht und damit seine eigne Selbstkritik vollzogen. Diese einseitige Zuspitzung des indischen Prinzips zur pietistischen Con-

sequenz, im Buddhaismus, stellt sich darum als die eigentliche Selbstauflösung des indischen Geistes dar, der in den späteren Jahrhunderten nicht mehr im Stande war, neue Formen des religiösen Lebens zu schaffen und darum in der unendlichen Zerstreuung des Sektenwesens unterging, während einzelne philosophische Richtungen die gegebnen religiösen Standpunkte für die speculativen Bedürfnisse ausbeuteten.

Durch die Brahmanen aus Vorderindien verdrängt, verbreitete sich, einige Jahrhunderte nach Christi Geburt, der Buddhaismus nach China, Tibet, Nepal und anderwärts hin, wobei er indessen vielfach lokalen Modificationen unterworfen war. In dem Alpenlande Tibet wurde die präsente Erscheinung und Reprasentation des Gottes im Lama verehrt, der die selige Ruhe des Nirwana in sichtbarer Gegenwart darstellte.

Aus der mangelhaften Auffassung der indischen Religion folgt auch die falsche Stellung, die der Buddhaismus bei Hegel (Religionsphilosophie I., 310 f. 284 ff. und Philos. der Geschichte. S. 205 f.) erhalten hat, indem derselbe einen prinzipiellen Fortschritt über den Brahmanismus repräsentiren soll, sofern nämlich der haltungslose Taumel der indischen Religion beruhigt, in sich gesammelt und beschwichtigt werde in dieser Religion des Insichseins, worin alle Unterschiede und besonderen Mächte aufhören und als nur gleichgültige, accidentelle Formen und für sich auseinanderfallende Bestimmungen vernichtet, d. h. in die concrete Einheit und Gegenwart Eines göttlichen Individuums zurückgekehrt seien, das entweder als Verstorbener (im eigentlichen Buddhaismus) oder als gegenwärtiger, lebender Mensch (im Lamaismus) verehrt werde.

Hiergegen ist aber zu bemerken, dass diese Rückkehr in die Stille des Insichseins ebenso auch im Brahmsein des Indiers, in der unmittelbaren Gegenwart Brahms in den Brahminen vor sich geht. Auch im Krischnas ist die concrete Einheit und Gegenwart des Insichseins ebenso angeschaut, ja darin eine noch höhere Befriedigung und Rückkehr des Geistes in sich selbst, als im buddhistischen Gott, zu erkennen. Geradezu falsch und unhistorisch ist aber die Behauptung Hegels (Religionsphilos.. I., 286), dass in dieser individuellen Existenz der Substanz, im buddhistischen Gott, auch ein Schaffen der Welt vorgestellt sei, da es vielmehr feststeht, dass Buddha zur Weltschöpfung gar keine Beziehung hat. (Vgf. Stuhr a. a. O. I., S. 154 f. 170 f. 179.)

§. 127.

Die praktische Seite des religiösen Selbstbewusstseins.

Auch auf dem Standpunkt des indischen Geistes hat das Subject als solches noch keinen fürsichseienden, unendlichen Werth, es

Digitized by Google

geht noch im Allgemeinen (Brahm) selbstlos unter, von welchem es nur eine Erscheinungsform, ein accidentelles Moment ist. Im bürgerlichen Dasein bricht sich an der Starrheit des durch die Religion gesetzten Kastenunterschiedes, über dessen Heilighaltung die Brahmanen mit fanatischer Härte wachen, das Recht der freien Individualität; das Freiheitsgefühl des Subjects vermag sich aus dem Eingeschlossensein in die Objectivität der Substanz der gegebnen Lebensverhältnisse nicht emporzuringen. Darum stellt sich die Bestimmung des Individuums als eine fortdauernde Selbstopferung an das leere Allgemeine dar; nur durch Negation seiner selbst, durch Abstraction vom Gegebnen, durch einseitige Flucht aus der Welt und dem Leben kann sich der Mensch seine Freiheit zum Bewusstsein und zur objectiven Gewissheit bringen. In der abstracten Vernichtung des concreten, inhaltsvollen und mit den Interessen des wirklichen Lebens erfüllten Selbstbewusstseins liegt das höchste Ziel des religiösen Verhaltens.

Seiner innern Seite nach, als Andacht, ist der Cultus eben nur diese Entleerung des Subjects von allem bestimmten Inhalte, die Erhebung zur lautlosen Stille des Lichtlebens, wie es in den Weda's geboten wird, zum Sicheinswissen mit Brahm, welches sich in dumpfer Bewusst-, Willens- und Thatlosigkeit manifestirt. Dieser Zustand ist zunächst ein unmittelbarer, durch die Geburt und die bestimmte Existenz der Kaste schon gesetzter, bei den Brahmanen, deren ganzes Leben und Dasein an sich schon die gegenwärtige Existenz des Heiligen und Göttlichen darstellt. Für die übrigen Hindu's wird dieser gottgleiche Zustand des Brahmseins momentan durch andachtvolle Versenkung in das All-Eine erreicht; zur permanenten Daseinsform wird derselbe durch das fortgesetzte Thun des Subjects, durch andauernde Uebungen der Askese und Abstraction bei den Yogi's erreicht. Dagegen werden die Brahmanen von den übrigen Kasten als die unmittelbare Gegenwart Brahms angeschaut und verehrt, und haben diese ihre angeborne Würde durch die regelmässige Erfüllung bestimmter geistlosen Geschäfte, das ausschliessliche Lesen der Weda's, die strenge Beobachtung äusserlicher, sinnloser Gebräuche, was ihre ganze Zeit in Anspruch nimmt, zu bethätigen. Ebenso besteht das ganze religiöse Verhalten der Uebrigen in der unendlichen Weitläufigkeit und mechanischen Aeusser-

Digitized by Google

lichkeit eines durch die Brahmanen vorgeschriebenen Gottesdienstes, wobei alle innerliche, freie Selbstbestimmung des Subjects ganz ausser Acht gelassen bleibt. Regelmässige Opfer und Reinigungen, Wallfahrten, Abwarten der Fast- und Busstage, Almosengeben, die Erfüllung bestimmter Kastenpflichten — diess ist der geistliche Mechanismus der indischen Religiosität, ohne dass das wirkliche Leben der Individuen von der Innerlichkeit religiöser Gesinnung irgend durchdrungen wäre, da dasselbe im Gegentheil nur die idividualitätslose Lieblosigkeit des ganzen Verhaltens offenbart oder in dem wilden Taumel ausschweifender Sinnenlust sich bewegt.

Nur der Buddhaismus hat sich über die Schranke des starren Kastenunterschieds und die Aeusserlichkeit der brahmanischen Werkheiligkeit erhoben und den ächten Gottesdienst in die Innerlichkeit der religiös-sittlichen Gesinnung und in die Beobachtung der Pflichtgebote gesetzt. Obgleich aber hier auf das Bewusstsein der Sünde grosses Gewicht gelegt wird, so bleibt doch die Sittlickeit immer noch vorwaltend ein abstrackt-negatives Verhalten, das über die einseitige Passivität hinaus zu freier sittlicher That nicht fortzuschreiten vermag.

Die symbolische Bestimmtheit des indischen Geistes ist bereits oben (§. 67) angedeutet worden; derselbe brachte es nur zu den ersten, noch unschönen, phantastisch aufgespreizten und maasslosen Versuchen der künstlerischen Production; die schrankenlos ausschweifende, noch ungezügelte Phantasie nimmt hier in maassloser Willkür die Bilder des Naturlebens zu Symbolen für die gegenständliche Anschaunng und Darstellung des Göttlichen, wobei Natürliches und Menschliches noch in bunter Verwirrung durcheinandergemischt werden und alle ruhige Besonnenheit des künstlerischen Verstandes feht. Die Götter treten mit vielen Köpfen und Händen auf und werden mit vieldeutigen Symbolen des Naturlebens überladen, wovon die an den indischen Tempelruinen und Felsendenkmälern sich vorfindenden Skulpturdarstellungen mythologischer Vorstellungen oder bestimmter Cultushandlungen einerseits und die epischen Dichtungen der Indier andrerseits sprechende Zeugnisse sind.

Die religiöse Gesinnung des Indiers wird von Hegel (Religionsphilos. I., 380) trefflich in folgenden Worten charakterisirt: „Die Weichheit und Lieblichkeit der zartesten Gefühle und die unendliche Hingebung der Persönlichkeit muss nothwendig unter solchen Verhältnissen, wie sie diesem

Standpunkt eigen sind, die höchste Schönheit haben, weil nur dieses Gefühl auf einer so vernunftlosen Grundlage ausschliessend zur Schönheit ausgebildet ist. Aber weil dieses Gefühl der Hingebung ohne Rechtlichkeit ist, so stellt es eben desswegen eine Abwechslung mit der allergrössten Härte dar und das Moment des Fürsichseins der Persönlichkeit geht so in Wildheit, in Vergessenheit aller festen Bande und in Zertretung der Liebe selbst über." — Ueber das Einzelne indischer Sitte und Lebensweise ist der Abschnitte über Indien in Hegels Geschichtsphilosophie. S. 171 ff., über die indische Kunst der Abschnitt in Hegels Aesthetik. I., 418—435. II., 289 ff. zu vergleichen. In treffender Weise hat Braniss a. a. O. S. 48 das Prinzip der indischen Kunst auf die Macht des Traumlebens und den vegetativen Gestaltungsprozess, den maasslosen Verwandlungstrieb des indischen Geistes zurückgeführt. „Wie man (heisst's daselbst) denn nur indische Sculpturen, jene Menschen- und Thiergestalten, mit den vielen überall aus ihnen hervorwuchernden Gliedmaassen und den sie umwindenden Blättern und Blumen zu betrachten braucht, um sogleich inne zu werden, man habe nur grandiose tropische, mit Schlinggewächsen überzogene Pflanzen vor sich, in denen eben nur eine seltsame Achnlichkeit mit menschlicher oder thierischer Bildung auftaucht. Einen ähnlichen Eindruck empfängt man im Ganzen auch von der indischen Poesie." —

V. Die ägyptische Religionsform.

§. 128.

Die bestimmte Form des ägyptischen Selbstbewusstseins.

Das Selbstbewusstsein, das aus seiner zerfliessenden Unselbständigkeit, innerhalb der indischen Persönlichkeit, sich nunmehr sammelt und in sich gehend sich zum Bewusstsein der Individualität und damit der über die Schranke des Naturlebens übergreifenden Negativität des Geistes erhebt, ist so aus der ruhigen, individualitätslosen Entfaltung eines gleichsam pflanzenhaften Daseins zur abschliessenden Selbstheit des individuellen Fürsichseins fortgeschritten — im ägyptischen Volksgeist. Mit seiner ganzen physischen Existenz an den Nil und dessen regelmässigen Naturverlauf gebunden, ist das schmale fruchtbare Nilthal im eigentlichen Sinne ein Geschenk des Flusses, und seine Bewohner sind eben durch die physische Lokalität ihrer Heimath auf Beschränkung und Geschlossenheit gewiesen. Die bannenden Naturmächte des Landes haben dem ägyptischen Geist überhaupt und der Religion insbesondere ihr bestimmtes Gepräge aufgedrückt. Es findet kein Hinausgehen über diese Schranke des partikularen Naturdaseins statt, innerhalb welcher der ägyptische Geist vergebens nach Befreiung ringt. Düstre ver-

Digitized by Google

schlossenheit des Geistes in sich und, nach aussen, abschliessende Partikularität sind darum die Grundzüge des ägyptischen Nationalcharakters, welcher nach der Seite der Intelligenz als ruhiger Verstand sich darstellt. Historisch noch zum Orient gehörend, repräsentirt Aegypten den ersten tieferen Niedergang des orientalischen Geistes in sich selbst, der hier zuerst aus seiner Ausbreitung und Zerstreuung im maasslosen Phantasieleben zur verständigen Begrenzung fortgeht und seine Reflexion, anstatt auf das Allgemeine, nunmehr auf das Bestimmte, Individuelle richtet und das eigenthümliche Wesen und Leben des subjectiven Geistes zu entziffern strebt, ohne dass es ihm freilich bei seiner physischen Geschlossenheit und Gebundenheit an die Partikularität des Daseins gelungen wäre, das Leben des Geistes schon in seiner eigentlichen Tiefe und Idealität zu begreifen. Der Geist weiss und hat sich hier noch nicht als freies Selbstbewusstsein, sondern fasst sich nur erst als ruhendes, unmittelbares geistiges Sein, als individuelle Lebendigkeit; wesshalb auch der bestimmte Unterschied der thierischen und menschlichen Individualität dem Bewusstsein noch nicht aufgegangen ist. Das zur Reflexion über sich selbt erwachte Bewusstsein bezieht sich auf den Thiergeist, vergleicht sich mit demselben und findet darin sein eignes Wesen gegenständlich. Der Geist weiss sich substantiell eins mit dem Thiergeist. Die Individualität verschwindet nicht mehr im endlosen Prozess des Allgemeinen, sondern hat in sich einen unendlichen Werth, ein freies Fürsichsein; das Bewusstsein hat jetzt die Kraft gewonnen, sich auch über die natürliche Schranke des Todes hinaus als Individuum festzuhalten, den Geist als über den Tod der Natürlichkeit erhaben zu wissen.

Das Naturleben, unter dessen Form das Göttliche vorgestellt wird, wird unter dem Gesichtspunkte der Individation angeschaut, und mit dieser Anschauung ist in den Prozess der Entwicklung des Lebens wesentlich das Moment der Negativität eingetreten; so wird das Göttliche als individuelle Lebendigkeit gewusst, und sowie dasselbe von der Vorstellung ergriffen und zur Gegenständlichkeit erhoben wird, tritt damit die an der Individualität sich bethätigende Macht der Negativität des Naturlebens, der Tod, als eine wesentliche Bestimmung mit herein, so dass der Gott im Tode diesen Schmerz der Negativität zu ertragen hat. Die bestimmte Individua-

lisirung des Göttlichen wird aber durch die geschlossene physische Lokalität des Nilthals selbst bedingt: die Existenz des ägyptischen Lebens hängt vom Nil ab, dessen natürliche Erscheinungen auf die Sonne hinweisen; Nil und Sonne werden also die symbolische Repräsentation des Gottes, in dessen Subjectivität zugleich auch mit diesen natürlichen Mächten die Mächte des Menschendaseins zusammengeschlungen und in Einem concreten Verlaufe angeschaut sind.

Der Darstellung der ägyptischen Religion ist besonders zum Grunde zu legen, was das einzelne mythologische Material angeht, Prichard, Darstellung der ägyptischen Mythologie. Aus dem Englischen von Heymann (1837), und Schwenck, die Mythologie der Aegyptier (1836), obgleich beide Werke ohne allen kritischen Sinn abgefasst sind. Ferner kommt hier in Betracht das Werk von Schwartze, das alte Aegypten. I., 1. (1843), wo die Einleitung S. 1—140 sich über die ägyptische Mythologie verbreitet. Ueber die geographische Existenzweise des ägyptischen Lebens ist E. Kapp's philosophische Erdkunde. I., S. 144 f. und 152 ff. zu vergleichen.

In Bezug auf die philosophische Auffassung des ägyptischen Geistes, insbesondere seiner religiösen Bestimmtheit, hat sich Hegel in der Phänomenologie. (2. Ausg. von Schulze) S. 506—8, Philosophie der Geschichte, S. 242—268 und Religionsphilosophie, I., S. 421—456 wesentliche Verdienste erworben, welche auch durch die neuesten kritischen Untersuchungen über Aegypten keineswegs wesentlich alterirt oder geschmälert werden. Einzelne treffliche Bemerkungen über den Thierdienst finden sich bei Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 21—42.

Roth hat im I. Bd. seiner Geschichte unserer abendländischen Philosophie (1846) S. 131—185 eine von den bisherigen Auffassungsweisen abweichende Darstellung des ägyptischen Glaubens, zum Theil aus den ägyptischen Quellen selbst, versucht und zugleich (a. a. O. S. 186—195), wenngleich keineswegs mit Glück, die Ansicht zu widerlegen gesucht, dass die ägyptische Religion aus dem Thierdienst hervorgegangen sei. Bei allen wichtigen Aufschlüssen, welche die Roth'sche Darstellung über Einzelnes enthält, entbehrt dieselbe doch in der Hauptsache der inneren Kritik und trägt in Vielem das Gepräge rationalistisch-äusserlicher Auffassung, so dass die Grundanschauungen Roths nicht im Stande sind, die unsrer Auffassung zum Grunde liegende Ansicht wesentlich zu modificiren. Die Roth'sche Darstellung ruht auf der durchgehenden Verwechslung späterer religiösen Vorstellungen und synkretistischer Vermischung verschiedener Religionsvorstellungen mit dem ursprünglichen religiösen Inhalt des Bewusstseins; er verwechselt Glaube und Glaubenslehre, Religion und religiöse Speculation (Religionsphilosophie) mit einander und nimmt, unkritischer und unhistorischer Weise, die kosmologischen Speculationen für das Aeltere, während dagegen gerade die auf die nächste Gegenwart des ganzen Volksdaseins sich beziehenden mythischen Vorstellungen das Frühere und Ursprüngliche gegen jene sind.

Digitized by Google

§. 129.
Die concrete Entwicklung des ägyptischen Religionsprinzips.

Die ersten Anfänge ägyptischer Bildung und die Grundlage des religiösen Bewusstseins sind in dem Thierdienst der Ureinwohner zu suchen, der dem Bildungszustande von Nomaden und Fischern eignete, denen die Offenbarung des Göttlichen im Thierleben sich darstellte. In der unmittelbaren Erscheinung der thierischen Individualität erkennt der ägyptische Geist auf der Stufe seines Anfangs, die sich an den afrikanischen Fetischismus anschliesst, die Manifestation seines eignen Wesens, und die thierische Lebendigkeit in ihrer räthselhaften, geheimnisvollen Erscheinung, ihrer beweglichen Unruhe und zugleich ihrem sicheren Instinct, ist ihm darum das Organ und Vehikel, um sich seinen eignen göttlichen Offenbarungsinhalt zur gegenständlichen Anschauung zu bringen. In der irrthumslosen Sicherheit und festen Maassbestimmtheit des thierischen Triebs ahnt das Bewusstsein des Aegyptiers das Höhere gegen die unsichere Freiheit des menschlichen Wesen. Der Thierdienst des alten Aegyptens war entweder eine gemeinsame Verehrung gewisser Thiere im ganzen Lande oder ein besonderer Cultus bestimmter Thiere in einzelnen Districten.

Mit der Ankunft eines fremden, edleren Stammes, wahrscheinlich äthiopischer Priester, und der später erfolgten Unterjochung des Landes durch semitische Hirtenvölker (Hyksos) begann der Uebergang aus diesem esten Stadium des ägyptischen Geisteslebens zu agrarischer Cultur und zu geordneten bürgerlichen Lebensverhältnissen, die Zeit des erwachten geschichtlichen Lebens und gährenden Freiheitsstrebens im ägyptischen Volke, dessen Bildungselemente in der Tradition auf die mythische Person des Sesostris übertragen und z. Th. auch an die ebenso unbestimmte Persönlichkeit nachfolgender Könige angeknüpft wurden. In dieser Zeit fand der Fortschritt des religiösen Selbstbewusstseins zur Natur- und zwar vorwaltend Thiersymbolik Statt. Die Individuation des bestimmten lokalen Naturlebens wird in symbolischer Personification zu einer Vielheit selbständiger göttlicher Wesen besondert und insbesondere

Digitized by Google

die Thiere jetzt zu Symbolen des individuellen Naturlebens herabgesetzt. Die schöpferische Naturkraft in ihrem regelmässig wiederkehrenden Kreislauf wurde, als Kneph, unter dem Bilde der eine Kugel umfassenden Schlange, und als schaffende, zeugende Lebenspotenz im Bock (Mendes) symbolisch vorgestellt. In Pthah war die Feuerkraft personificirt. Die Sonne (Re) wurde als Erstgeborne (Scha-mise) der grossen Naturmächte betrachtet, der Mond (Joh) als der Regler des Monats unter dem Namen Chonsu vorgestellt. Das finstere Reich der unterirdischen Welt wird als die Nachtgöttin (Athor) personificirt, welche wiederum als verborgen waltende grosse Mutter des Lebens (Neith) dem Kneph zur Seite gestellt ward. Wie nun der Ackerbau zum Mittelpunkte der ägyptischen Cultur geworden war und das ganze Naturleben des Landes in bestimmte Beziehung auf den Ackerbau gesetzt wurde, so galt der Ackerstier als das Symbol derjenigen Seite der Naturmächte, welche als Spender des agrarischen Segens verehrt wurden. Damit wurde zugleich die natürliche Jahresgeschichte Aegyptens, welches den Segen des Ackerbaues und die Fruchtbarkeit des Landes dem Nil verdankt, in Verbindung gebracht und die Kraft des Nil, mit der belebenden Sonnenkraft identficirt, im Stier (Apis) symbolisirt. Ist es weiterhin die Erde, insbesondere das Nilthal, welches befruchtet wurde, so wurde unter dem Symbol der Kuh die personificirte Landesgöttin Isis vorgestellt. Zugleich tritt aber der Naturanschauung, neben den guten und heilbringenden Mächten, auch die Ungunst der Natur, insbesondere der lokalen entgegen; die versengende Gluth der Sonne während des niedrigen Nilstandes und die mit den Ueberschwemmungen des Flusses verbundenem Uebel wurden dem Einflusse eines unter dem Bilde des gefrässigen Krokodils oder des grausigen Nilpferdes symbolisirten bösen Geistes Typhon zugeschrieben.

Diess sind die häuptsächlichsten Elemente des religiösen Bewusstseins, welche in der dem Blüthenzeitalter des ägyptischen Volkslebens vorangehenden gährenden Entwicklungsperiode in vereinzelter Weise sich geltend machten, um sich dann in der nächsten Epoche zu concreten mythologisshen Anschauungen auszubilden. In die eigentlich historische und Blüthenzeit des ägyptischen Lebens, von Psammetich bis zur persischen Herrschaft (650—525 v. Chr.)

Digitized by Google

fällt die Vollendung des ägyptischen Religionsprinzip zu seiner höchsten und reifsten Gestalt.

Seine eignen inneren Entwicklungskämpfe, sein Ringen aus der Natürlichkeit des Daseins zur Klarheit und Selbstbefreiung hat sich der ägyptische Geist einerseits in der Sage vom Götterkampf und andrerseits in der eigenthümlich ägyptischen Vorstellung von der Seelenwanderung in mythologischer Weise zu gegenständlichem Bewusstsein gebracht: durch die Thierwelt geht für das in den Kreis des Sinnenlebens gebannte Sudject der Weg zum Bewusstsein seiner selbst. Die Ausbildung der Isis-Osirismythe gehört dieser Zeit an. Osiris und Isis, gegen welche die übrigen göttlichen Wesen in den Hintergrund treten, sind die eigentliche Objectivirung des ägyptischen Volksgeistes, wie er in Einem seiner Abhängigkeit von den physisch-lokalen Mächten und zugleich seiner freien Erhebung über dieselben sich bewusst wird. Die den Tod des Osiris beklagende und den geliebten Gemahl suchende Isis stellt das ägyptische Land, den ägyptischen Volksgeist, nach Seiten seiner Abhängigkeit von den Naturverhältnissen der Heimath, dar, welche die Grundlage sind, auf der sich die höheren menschlichen Lebensverhältnisse aufbauen. Die besonderen, das Wesen des ägyptischen Volksgeistes constituirenden Elemente sind in Osiris zur Anschauung Eines Subjects zusammengeschlossen: einmal der durch den Stand der Sonne bedingte natürliche Jahresverlauf des Nil, dann der durch diesen bedingte Ackerbau mit den Früchten desselben, der geregelten Ordnung des politischen Daseins, und endlich die Rückkehr des Menschenlebens in das dunkle, unterirdische Reich des Todes — denn auch als Herr und Richter der Todten wird Osiris angeschaut.

Neben dieser Haupt- und Grundvorstellung in der ägyptischen Mythologie hat sich aber der ägyptische Geist endlich noch sein eignes verklärtes Selbstbewusstsein, die Existenz des auf der Grundlage seiner Naturbedingungen sich frei bewegenden und zu einer geistigen Welt entfaltenden Menschenlebens, als Eines organischen Ganzen, in einer mythologischen Personification als Taaut oder Thot objectivirt. Er ist der selbstbewusste Menschengeist, der aus dem wohlthätigen Elemente seines dunkeln Naturgrundes (darum leiht ihm die Vorstellung das Symbol des Hundskopfes — Anubis — unter Beziehung auf den wohlthätigen Hundsstern) zu sich selbst er-

Digitized by Google

wacht ist und als solcher das durch die Priesterschaft repräsentirte allgemeine Wissen des ägyptischen Geistes, in Einer concreten Persönlichkeit zusammengefasst, darstellt.

Mit der alexandrinischen und ptolemäischen Periode beginnt eigentlich erst Aegyptens welthistorische Bedeutung, damit aber auch der Verfall der Nationalreligion, der sich namentlichin der synkretistischen Vermischung ägyptischer Religionsvorstellungen mit indischen, persischen, phönizischen und griechischen charakterisirt. Griechische Philosophen bemächtigten sich der ägyptischen Religionsideen, um dieselben theils umzudeuten, theils für ihre philosophischen Speculationen auszubeuten. Unter Ptolemäus Philadelphus entstand namentlich der Cultus des Serapis, der den Osirisdienst allmählig verdrängte und als höchster Gott einen besonderen Geheimdienst erhielt.

Mit Recht hat Hegel und nach ihm Braniss (a. a. O. S. 48—65, wo die ägyptische Religion in geistreichen Andeutungen charakterisirt wird), die Osirismythe als die Seele in der ägyptischen Mythologie hervorgehoben, mit welcher sich Isis und Typhon zu Einer Hauptgruppe zusammenschliessen. Dabei ist aber von beiden die Bedeutung des Thot übersehen worden, der für die ägyptische Mythologie eine ähnliche Bedeutung hat, wie Krischnas für die indische, indem in ihm die Rückkehr des Geistes aus der mythologischen Zerstreuung zu sich selbst, die Einheit des Selbstbewusstseins, in der alle Räthsel des Daseins gelöst sind, zu einer mythologischen Figur personificirt erscheint. Eine vollendetere Gestalt würde die Darstellung des ägyptischen Religionskreises bei Hegel erhalten haben, hätte derselbe der inneren Fortbildung des ägyptischen Religionsprinzips Rechnung getragen.

Roth hat (a. a. O. I. S. 186—195) sich gegen die in der bisherigen philosophischen Betrachtung der Religionsgeschichte geläufig gewordene Auffassung des Thierdienstes erklärt, und dieselbe als eine auf mangelhafter Sachkenntniss beruhende und bei Hegel an's Komische streifende Ansicht bezeichnet, während sich das Räthsel mit zwei Worten löse. Die ganze äusserliche Gestaltung der ägyptischen Götter entstand, nach Roth (S. 188 f.), aus der Hieroglyphenschrift, zu welcher die noch unbehülfliche Kunst als zu einem Hülfsmüttel der Darstellung greifen musste. Da wurden denn zuerst über die Göttergestalt die den Namen und Begriff derselben ausdrückende Hieroglyphe und nachher die Hieroglyphe des Götterbegriffs geradezu an die Stelle des Götterbildes gesetzt. Aus der Hieroglyphenschrift also, und nicht aus dem Thierdienst, sind die thiergestaltigen Götterbilder hervorgegangen, und sie sind es, welche den Thierdienst veranlasst haben; das Thier, das in dem Tempel des betreffenden Gottes gepflegt wurde, galt dem Verständigen nur als Symbol des im Tempel gepflegten Gottes. — Der Aberglaube des gemeinen Volks soll also nach dieser Ansicht das Spätere gegen die vorher gebildeten Götterbegriffe gewesen sein! Roth kehrt das genetische Verhältniss gerade herum und

Digitized by Google

macht die Speculation zur Mutter des Glaubens. Wie aber der Geist der Aegyptier dazu kam, gerade die Thiergestalt zur Hieroglyphe zu wählen, diess lässt er eben unerklärt!

§. 130.

Die praktische Seite der ägyptischen Religion.

Während auf der Stufe des indischen Geistes die Individualität selbst- und haltungslos im allgemeinen Lebensprozess unterging, hat sich der ägyptische Geist zu entschiedenerer Anerkennung des unendlichen Werthes der Individualität erhoben, die hier freilich noch nicht in ihrer Idealität und Verklärung, noch auch in ihrer lebendigen Bedeutung für das Ganze festgehalten, sondern nur erst als abstracte, in ihrer atomistischen Partikularität angeschaut wird, die sich gegen die concrete Leiblichkeit so sehr gleichgültig verhält, dass sie, wenn sie von der starren Hülle des Körpers befreit und ihrem vergänglichen Dasein entnommen ist, auch in Thiergestalten übergeht, um aus ihrer Wanderung durch andere Körper endlich in der Einförmigkeit und düstern Leere des Todtenreiches (Amenthes) ihre eigentliche bleibende Stätte zu finden. Das freiere Regen der ägyptischen Individualität hat auch die starre Schranke des indischen Kastenunterschiedes durchbrochen, indem die ägyptischen Kasten nicht mehr in der festen Geschlossenheit verharren, sondern ein freieres Bewegen und eine gegenseitige Berührung der Individuen gestatten. Der Unterschied der ägyptischen von der indischen Individualität tritt auch im Priesterthum hervor, dessen Hierarchie in Aegypten seit Sesostris durch den Einfluss der Kriegeraristokratie und militärischen Königsmacht gebrochen und neutralisirt war. Durch ein strenges Diät- und Ceremonialgesetz waren die Priester, die als Räthe und Beamte des Königs mit diesem die Herrschaft über das Volk ausübten und die Weisheit und höhere Bildung repräsentirten, von den sechs übrigen Kasten geschieden. Ihnen lag denn auch, als den erfahrungsmässig gebildeten Aerzten, die Einbalsamirung der Todten ob.

Durch die Kunst bringt sich der ägyptische Geist sein Wesen und seinen religiösen Inhalt zum gegenständlichem Bewusstsein und zu äusserer Anschauung, und der Geist ist hier (um mit Hegel zu reden) der ungeheure Werkmeister, dessen Thun beruhigt und positiv ist. Die grossartigsten und massenhaften Architektur- und

Skulpturwerke Aegyptens sind die räthselhafte symbolische Selbstobjectivirung des ägyptischen Geistes, der sein Inneres in die Steinmassen hineinzuarbeiten strebte. In diesen mühsamen, ungeheueren Arbeiten bestand der eigentliche Cultus der alten Aegyptier: es waren religiöse Arbeiten, die mächtigen Opferthaten des sich selbst entäussernden Geistes, der in den ungeheueren Behausungen, die als Umschliessung der Mumien eine bestimmte Beziehung auf das Todtenreich hatten, sich auch seine Unsterblichkeit schafft und gegenständlich macht.

Was die Darstellung der Götter in dieser Kunstsymbolik des Räthsels angeht, so eignet derselben wesentlich die Vermischung der menschlichen und thierischen Gestalt, und zwar ist entweder die Menschengestalt durch Thierköpfe verunstaltet, oder aus dem Thierkörper ragt ein menschliches Angesicht hervor, oder endlich die freie menschliche Bildung des Gottes wird mit den Symbolen des Thierlebens überladen. Die räthselhafte Sphinx in halbthierischer, halbmenschlicher Gestalt stellt sich als die symbolische Charakteristik des ägyptischen Geistes selber dar, als der Volksgeist, der sich aus seinem Naturgrunde herauszuringen angefangen hat, ohne sich ganz von den Fesseln der Natürlichkeit befreien zu können.

Ueber das Prinzip der ägyptischen Kunst hat sich Hegel in der Aesthetik, I. S. 436—453 ausführlich verbreitet. In den symbolischen Arbeiten des ägyptischen Geistes zeigt Hegel in der Phänomenologie (Ausg. von Schulze, 2. Auflage. 41. S. 506 ff.) einen stufenmässigen Fortschritt auf. Zuerst ist das Thun des Werkmeisters mehr nur ein instinktartiges Arbeiten, dessen erste Form ebenfalls wieder nur eine abstracte, noch nicht an ihr selbst vom Geist erfüllte ist: Pyramiden und Obelisken, die den Geist entweder nur in sich als einen fremden, abgeschiedenen Geist empfangen oder sich nur äusserlich auf ihn als einen nur erst äusserlich und noch nicht als Geist daseienden beziehen. Hierauf gelangt das arbeitende Selbstbewusstsein in seinem Werke zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, als Einheit von Gegenstand und Bewusstsein; der Werkmeister arbeitet die umgebende Behausung zur beseelten Form aus, indem die vergängliche Unmittelbarkeit desselben vertilgt und das Werk zu allgemeiner Gestalt erhoben wird, nämlich zur Thiergestalt, die durch den Werkmeister zur Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird, durch Vermischung mit der menschlichen Gestalt. Endlich wird das Werk auch von diesem thierischen Elemente gereinigt und zur Gestalt des Selbstbewusstseins, zur menschlich geformten Bildsäule, die aber noch tonlos ist und nur durch den Sonnenstrahl Ton erhält, aber auch nur Ton, noch nicht Sprache. Zuletzt wird wieder die natürliche und selbstbewusste Gestalt

Digitized by Google

vermischt und es werden zweideutige, sich selbst räthselhafte Wesen gebildet, die in die Sprache schwer verständlicher Weisheit ausbrechen. Damit hört die instinktartige Arbeit des Geistes auf.

VI. Die persische Religionsform.

§. 131.

Die Grundbestimmtheit des persischen Geistes.

Die Hochfläche von Iran oder (wie es im Zend heisst) Ariene, das Gebirgsland in der Umgebung des Paropamisus (Hindukusch), der in der Zendsage als Albordsch wiederkehrt, war von dem nomadischen Zendvolke bewohnt, welches durch den alten Helden Dschemschid (Dejoces), um das Jahr 700 v. Chr., feste Wohnsitze erhielt und zum Ackerbau und gesetzmässig geordneten Leben angewiesen, später aber (560—500 v. Chr.) durch den Gründer des Perserreichs in die geschichtliche Völkerbewegung Vorderasiens eingeführt wurde. Unter einem trocknen, heitern und klaren Himmel breiten sich, neben wasserarmen und vegetationsleeren Steppen und kahlen Felsenkämmen, wasserreiche und fruchtbare Thalebenen aus, welche die Urheimath der Iranier waren. Die Natur des Landes und das Bedürfniss der äusseren Existenz weckten den Geist aus dem müssigen Traumleben der Hindu zu regsamer Thatkraft, zum Kampf mit der Natur des Landes und zur Manifestation seiner Herrschaft über dieselbe, welcher der Iranier seine persönliche Existenz erst abringen musste. Diesen Kampf des Geistes um freie Selbständigkeit stellt die äussere Entwicklungsgeschichte der iranischen Völker dar, mit welcher die Entfaltung ihres religiösen Bewusstseins Hand in Hand ging. Dem Nomadenzustand der iranischen Stämme entsprach eine einfach-naive Naturanschauung, die erste patriarchalische Entwicklungsstufe des persischen Religionsprinzips. In das Zeitalter der Meder (710—560) fällt die Zeit des alten Gesetzes, dessen Priester die Magier waren, als Uebergangsperiode zu der eigentlich geschichtlichen Blüthezeit des persischen Reichs seit Cyrus' Eroberungszügen über Westasien. In dieser Zeit gestaltete sich aus dem zu thatkräftiger, freiheitslustiger Selbständigkeit erstarrten persischen Volksgeist die vollendete Ausbildung des religiösen Selbstbewusstseins, das in dem Gesetze Zarathuschtra's, der unter der Regierung des Darius Hystaspis (um 510 v.

Digitized by Google

Chr.) lebte, und auf welchen in der Tradition des Volkes der Zendavesta zurückgeführt wird.

Das religiöse Selbstbewusstsein der Perser, wie es das Resultat dieses geschichtlichen Entwicklungsprozesses ist, stellt innerhalb der Sphäre der reflectirten Naturanschauung die höchste Vertiefung des nach dem Occident fortrückenden orientalischen Volksgeistes dar. Die persische Naturanschauung erhob sich zum Bewusstsein des im Leben des Universums waltenden Gegensatzes; die dem Naturleben immanente Negativität wird in ihrer eigentlichen Energie festgehalten und zum wirklichen Gegensatz und Kampf zweier gegen einander sich negativ verhaltenden Prinzipien erweitert. Diess ist ein Höheres gegen den indischen und ägyptischen Standpunkt; dem iranischen Volksgeist ging zuerst der ethische Gegensatz des Menschengeistes, der zur Ueberwindung durch die Macht des Willens hintreibende Zwiespalt des Selbstbewusstseins auf. Naturanschauung und sittliches Bewusstsein verschmolzen sich zu Einer Totalanschauung, in welcher der im kosmischen Leben sich manifestirende Gegensatz von Licht und Finsterniss zum Vehikel für die Vergenständlichung dieser so bestimmten Form des Selbstbewusstseins erhoben wurden. Die persische Weltanschauung hat den indischen und ägyptischen Standpunkt, als ihre historische Voraussetzungen, zugleich ideell in sich aufgehoben; die Seite der Allgemeinheit und der Individualität, unter deren Formen dort die Offenbarung des Göttlichen im Naturleben angeschaut worden war, als allgemeiner und individueller Lebensprozess, sind hier zu Einer concreten Totalanschauung verknüpft, zugleich ist aber in dem ethischen Gesichtspunkt der ganzen Weltanschauung, in der Anschauung des Universums unter dem ethischen Zweckbegriffe, ein wesentlich neues, höheres Moment hinzugetreten.

Der Gegensatz des Lichts und der Finsterniss, als identisch mit dem Gegensatze des Guten und Bösen, ist die Grundform des persischen Religionsprinzips, welche allen religiösen und praktischen Beziehungen des persischen Geisteslebens ihr bestimmtes Gepräge aufdrückt. Darin liegt der wesentlich ethische Charakter des Parsismus, der sein eignes Wesen, sein zum Bewusstsein des sittlichen Gegensatzes erwachtes Selbstbewusstsein in seiner Gottesanschauung objectivirt und projicirt, indem er den im Leben der Natur und des

Menschengeistes, als der gedoppelten Offenbarungsweise des Absoluten, waltenden Gegensatz und Dualismus auf das Göttliche selbst überträgt, zum Gottesbegriffe selbst erhebt und den Kampf gegen das Böse als einen Verlauf des göttlichen Lebens selbst vorstellt, so dass das Göttliche hier wesentlich als kämpfendes Leben, und zwar unter dem Bilde des mit der Finsterniss ringenden Lichtes, angeschaut wird. Dass der Sieg des Bösen, dessen Ohnmacht hier anerkannt wird, doch in die ferne Zukunft verlegt erscheint, dass es beim Sollen bleibt, diess ist die Schranke des persischen Bewusstseins, welche erst die nächste Stufe aufzuheben strebt.

Für die Darstellung des Parsismus sind vor Allem die heiligen Grundbücher der Perser selbst zu Grunde zu legen, der Zendavesta, (traduit en françois par Anquetil du Perron. Paris, 1769—71. III. Deutsch von Kleuker. Riga 1776 ff. III.) und Kleuker's Auszug daraus (Zendavesta im Kleinen. Riga, 1789), sowie die Ausgabe vom ersten Kapitel des Vendidat-Sade, mit Commentar und Uebersetzung von Eugène Burnouf (Paris, 1828) und ebendesselben Commentaire sur le Yaçna (Izedschne) Paris, 1832. I. Auf dieser Grundlage hat Stuhr, in seiner Religionsgeschichte der heidnischen Völker des Orients. 1836. S. 339—375 eine kritische Darstellung des Parsismus unternommen, durch welche die früheren Arbeiten von Görres, Creuzer, Rhode u. A., weil der historischen Kritik ermangelnd, mehr oder weniger entbehrlich und unbrauchbar geworden sind. Hiernach ist auch die philosophische Behandlung des Parsismus bei Hegel, in der Religionsphilosophie I. S. 406—418 und Philosophie der Geschichte, S. 211—221 zu rectificiren. Ueber den späteren Mithrasdienst finden sich ausführliche Nachweisungen bei Creuzer, Symbolik und Mythologie, I., 226—294 und 328—344. Ueber Persiens geographische und culturgeschichtliche Bedeutung ist zu vergleichen E. Kapp, philosophische Erdkunde, I., S. 134 ff.

Roth hat im I. Band seiner Geschichte unserer abendländischen Philosophie, S. 292—438, in einer Darstellung der zoroastrischen Speculation die Resultate der bisherigen Untersuchungen zusammenzustellen versucht, ohne eine wesentlich neue Auffassung des persischen Glaubens zu geben. Wunderlich ist übrigens die Behauptung Roths, dass die zoroastrische Speculation ein noch rohes, phantastisches System, ein blosses Erzeugniss einer willkürlich dichtenden Phantasie sei. Für Zoroasters Leben ist Hauptquelle aus der neupersischen Literatur das Schachnameh oder Helden (Königs)-buch des Firdusi, eine epische Darstellung der persischen Geschichte von den ältesten Zeiten bis zum Sturze der Sassaniden, aus welchem Roth (a. a. O. S. 377 ff.) ein Lebensbild Zoroasters zusammenzusetzen versucht hat.

Den bestimmten Fortschritt des persischen Geistes hat Hegel richtig hervorgehoben, in der Religionsphilosophie I., 407 ff., indem er das Gute, als absolute Macht und präsente Substanz, als den Inhalt des Absoluten innerhalb dieser Stufe bestimmt, der aber noch in sinnlicher Form, als

Digitized by Google

gestaltlose Natürlichkeit, als das Licht zur Anschauung komme, das die Finsterniss als sein Anderes sich gegenüber habe, als das Böse. Indem nun das Böse, als das Endliche, dem Guten entgegentritt und sich gegen dasselbe zu behaupten sucht, ist es ein unaufgelöster Widerspruch der Weltanschauung, der grosse Dualismus zweier Prinzipien; es bleibt bei der Bestimmung des Kampfs und Siegs als eines Sollen. Uebrigens ist die Hegel'sche Bestimmung des Parsismus als der Religion des Guten etwas zu unbestimmt, weil sie das eigenthümlich dualistische Wesen derselben nicht genug ausdrückt.

§. 132.
Der concrete Inhalt des Parsismus.

Die älteste und einfachste Form des religiösen Selbstbewusstseins der iranischen Nomaden schloss sich an den nordischen Geisterglauben an, welcher dem iranischen Bewusstsein in der Weise zum Grunde lag, dass zugleich schon das dem Parsismus überhaupt eignende Prinzip der Negativität mit in die Anschauung des Geisterreichs hereingenommen war, sofern der Gewalt der bösen Geister der Finsterniss eine andere Macht, die heilbringende und wohlthätige Macht des Lichts, durch welche die finsteren Mächte bewältigt würden, entgegengestellt wird. Dadurch wurde das Licht zum Bilde des Guten, die Finsterniss zum Bilde des Bösen, wobei Physisches und Geistiges, Uebel und Böses noch unklar ineinander verschwammen. Das ganze Naturleben theilte sich für das vorstellende Bewusstsein in zwei sich gegenüberstehende Reiche des Lichts und der Finsterniss, welche von den guten und bösen Geistern beherrscht gedacht wurden. Der Mensch soll sich dann mit freier Wahl dem Dienste des Lichts hingeben und das Lichtreich ausbreiten helfen.

Grössere Bestimmtheit erhielten diese einfachen Vorstellungen einer naiven Naturreligion zur Zeit des Dschemschid (Dejoces), im s. g. medischen Zeitalter, als der Zeit der alten Gläubigen oder des alten Gesetzes, deren Erinnerung im Zendavesta in der Sage von dem alten Weisen Hom (Haomo) fixirt worden ist, dessen Verehrung sich an Baum und Quelle, als Bedingungen der agrarischen Cultur, anknüpfte. Nach dem Gesetze dieses Hom, welches die Urbarmachung und Bebauung des Bodens zur religiösen Pflicht erhob, sollte dann Dschemschid das Nomadenleben der medischen Stämme zu Ackerbau und bürgerlicher Cultur geordnet haben. Die Priester dieser Religion, die sich als eigentlicher Feuercult, mit Be-

Digitized by Google

ziehung auf den Heerd des Hauses, darstellte, waren die Magier, die Verwalter und Bewahrer des von Hom mündlich geoffenbarten Gesetzes.

In einer festen Heimath, am eignen Heerde, sammelte sich der iranische Geist in sich selbst und aus der Vertiefung in sein eignes Wesen bildete sich dann die vollendete Gestalt der an Zoroasters Namen angeknüpften, weiter ausgebildeten mythischen Weltanschauung. Die zerstreuten Geister der beiden Reiche des Lichts und der Finsterniss, in deren ersterem zuerst die hohen Geisterwesen, Amschaspands (amêscha-çpenda, d. h. die unsterblichen Heiligen) und unter ihrer Obhut eine zweite Geisterordnung, die Ized's, und andrerseits im finstern Reiche die Dew's waltend gedacht waren, wurden von dem nach Einheit und Selbstverständigung ringenden Geiste auf eine über dem Gegensatz und Kampf des Weltlebens waltende, höchste Ureinheit, Zaruana-akarana, bezogen, welche als das unerschaffene Umfassende, Alles in sich Fassende, in Herrlichkeit gehüllte Wesen, als der unendliche Raum und die grenzenlose Zeit und als das ewige Schicksal gedacht wurde.

Durch das ausgesprochene Schöpferwort, den reinen Honover, der von dem nach sinnlicher Anschaulichkeit ringenden Bewusstsein wiederum zum selbständigen, fürsichseienden, mit einem lichtstrahlenden Leib versehenen göttlichen Wesen hypostasirt wird, sind nun zuerst Ormuzd (Ahura-masdâo), der dem Leibe nach licht und rein ist, und Ahriman (Anghra-mainyus, der Arggesinnte, böse Dämon), hervorgerufen. Das Erstgeborne alles Geschaffenen ist nämlich das Licht, mit welchem zugleich aber auch die Finsterniss, als des Lichtes Schranke und Negation, geschaffen ist, da sich das Gute nur an seinem Gegensatze, dem Bösen, manifestirt. Ormuzd ist selbst die Personification des Lichtwesens, wie Ahriman die der Finsterniss, in deren Mitte, im Duzakh, er wohnend gedacht wurde, während Ormuzd mit seinen Geistern die heitern Höhen des Berges Albordsch, den Himmel (Gorotmann) bewohnte. Mit dem Dasein des Guten in der Zeit musste nothwendig auch das Böse hervortreten, obgleich es das an und für sich den Zweck hindernde, demselben widerstrebende Prinzip ist. Das Böse wird dann, in weiterer Entwicklung, nicht als ein einzelner Act, sondern als eine Reihe von Handlungen des Ahrimann und seiner Geister aufgefasst, durch

welche die Reinheit des Lichts und die Harmonie des Guten zerrissen worden.

Dass sich im Kampf mit dem Bösen das Gute offenbare, ist der Zweck der Schöpfung. Diese wird nun in ihrem näheren Verlauf von dem mythischen Bewusstsein so vorgestellt, dass Ormuzd mit seinen Amschaspands durch Zaruana's Schöpfungswort zuerst die zahllosen Feruer's (Ferwer's) schuf. Nach der Vorstellung der Parsen sind nämlich im Lichtreiche des Ormuzd die ewigen, weiblich gedachten Urbilder aller geschaffenen Wesen vorhanden, welche Feruer's heissen, um im Himmel gegen die Geister Ahrimans, die keine Feruers haben, Wache zu halten. Jedes Lebendige auf Erden, Ormuzd und seine Amschaspand's und Ized's haben ihren Feruer oder göttlichen Genius, d. i. ihr ewiges Wesen, wie es vor Gott steht, in Gott getragen und gehalten und dem Einfluss des Bösen unzugänglich ist. Als aber Ormuzd in der Zeit die sichtbare Welt in's Dasein rief, wurde diese durch Ahriman und seine Geister sofort verunreinigt, indem er den Licht- und Segensschöpfungen des Ormuzd seine Schöpfungen des Verderbens entgegenstellte. Um Ahriman's Einflusse entgegenzuwirken, schuf Ormuzd den Urstier, der die Keime alles Guten enthielt, und aus dessen Seite, nachdem derselbe von Ahriman getödtet worden, der Urmensch (Kaiomorts) hervorging, während aus dem Leichnam des Urstiers die reine Pflanzenwelt erwuchs. Der Urmensch wurde von den Dew's getödtet, aber aus dem Saamen, den er sterbend verlor, entstanden Meschia und Meschiane, die Ureltern des Menschengeschlechts, welche aber mit ihren Nachkommen von Ormuzd abfielen und den Ahrimann und die Dew's verehrten, dem bösen Gesetz anhingen und desshalb durch die erste Offenbarung des Ormuzd in Hom und später durch die zweite in Zoroaster zum guten Gesetz und zum Dienst des Ormuzd zurückgeführt werden sollten.

Im zeitlichen Verlauf des grossen Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman gewinnt das Gute nach und nach das Uebergewicht; der Gegensatz und Kampf der beiden Prinzipien hat in der Zukunft kein ewiges Bestehen; Ormuzd siegt zuletzt, weil er an sich der Zweck und die Wahrheit des Daseins ist. In der Zukunft erscheint nämlich Sosiosch, der Siegesheld, welcher alle Anschläge des Bö-

Digitized by Google

sen vernichtet, alle Keime der Sünde vertilgt und den Ahriman bekehrt oder vernichtet. Dann tritt auch die Wiederbelebung der Todten, die Auferstehung des Fleisches, wo die Gebeine und Gelenke wieder wachsen werden, ein; die Brücke Tschinevad, die vom Berge Albordsch, nach der persischen Mythe, zu Gorotman führt, bildet für die Verstorbenen den Ort des Gerichts, wo die Todtenrichter über Gedanken, Worte und Thaten Rechenschaft fordern, worauf die Gerichteten entweder über die Brücke in den Himmel gelangen oder die Sünder, Darwands, in die Tiefe der Hölle gestürzt werden. —

Als sich seit den Zeiten von Xerxes I. der Untergang des Perserreichs vorbereitete, wurde der persische Volksgeist auch von fremdartigen religiösen Elementen berührt. Schon der Bundehesch ist ein verworrenes, phantastisches Gemisch des älteren, reinen Parsismus mit indischen und chaldäischen Lehren. Der in den späteren Zeiten des römischen Reichs zu einem Geheimcultus ausgebildete und bis in's christliche Mittelalter fortgepflanzte Mithrasdienst war in Persien nie einheimisch; die Entstehung des in zahlreichen Bildwerken dargestellten Mithraspfers fällt in eine Zeit, wo das eigenthümliche Leben des Parsismus aus dem Volke verschwunden und die Ahnung einer tieferen Versöhnung des Geistes an die Person des Todtenrichters Mithra angeknünpft wurde, der als höchste, dem Ormuzd und Ahriman übergeordnete Gottheit und als Vollender des Sieges des Guten in der Erfüllung der Zeiten, verehrt wurde.

In Betreff der persischen Vorstellung vom Todtengericht ist die schöne Beschreibung eines Zendfragments von der Einkehr der Seele des Gerechten zur Seligkeit im Gorotman, wo sie ihrem eignen Feruer oder reinen Gesetz begegnet, bei Baur, Symbolik und Mythologie. II., 2, pag. 394 f. zu vergleichen. Was die religiöse Weltanschaung des Parsismus angeht, so wird dieselbe von Bråniss a. a. O. S. 65—78 so aufgefasst, dass hier die Naturintelligenz als Bewusstsein des kosmischen Lebens sich bestimmt habe; die ganze Natur sei hier ein einiges, sich selbstisch auf sich beziehendes Leben, welches sich aus seinem unterschiedlosen, verborgenen Urgrunde (Zernane Akerene) zur Unterscheidung aufhebe und in den Gegensatz zu sich selbst trete, welcher als Licht und Finsterniss angeschaut werde, zwischen welchen die unterschiedlose Substanz nur noch als Band der Beziehung existire. Beide, die für einander gegenseitig die Bedingungen des Lebens seien, stellen in diesem ihrem Gegensatze das eine in sich entgegengesetzte und in diesem zu zwei besonderen Wirkungssphärne, Lichtreich und Reich der Finsterniss auseinandergelegten, Gegensätze sich bejahende Allleben dar. Das Leben der Erde, der Natur, wie der Mensch-

Digitized by Google

heit, ist der Boden, auf welchem sich dieser Kampf darstellt: aller lebendigen Individualität sind diese Prinzipien immanent, nur dass das eine bald mehr, bald weniger über das andere überwiegt.

Die ethische Tiefe des dem Parsismus eignenden Individualitätsprinzips offenbart sich ganz besonders in der eigenthümlich mystischen Lehre von den Feruers, welche im persischen Vorstellungskreis darum eine so hohe Bedeutung haben, weil hier einerseits der Unterschied des Guten und Bösen auf die Individualität übertragen wird und andrerseits die Idee das Symbol durchbricht, damit nicht in der bildlichen Form die Reinheit der Idee dem Bewusstsein verschwinde. Hegel hat diese Fervers nur ganz kurz abgemacht, indem er (Religionsphilos. I., S. 416 f.) sagt, dieselben seien die Genien entweder noch leiblich existirender oder verstorbener Wesen; es sei im Menschen ein Unterschied des Substantiellen und des Vergänglichen gesetzt und ein Höheres von der unmittelbaren Leiblichkeit des Daseins unterschieden, ein Unterschied jedoch, den Hegel gegen den absoluten Unterschied des Guten und Bösen mit Unrecht für einen leichten erklärt. Roth, a. a. O. in den Noten, S. 265 ff. Nro. 620 u. f. führt die von Burnouf angenommene Ableitung des Wortes aus dem zendischen frawasi an, welches nach Burnouf das drüberwachsende, hervorwachsende bedeute, sofern darunter die Parsen den göttlichen Typus eines jeden intelligenten Wesens, seine Idee im Gedanken des Ormuzd, seinen höhern Genius verständen, wobei Burnouf auf die persepolitanischen Bildwerke hinweist, wo des Königs Feruer stets über des Königs Figur schwebe und so zu sagen über ihm hervorwachse (Vgl. Leo's Universalgeschichte. I. (1839) S. 135, in der Beschreibung der Persepolitanischen Wandsculpturen, wo über dem König sein Feruer schwebt; und Creuzer Symbolik I., S. 201. Anmerk. 1.) Roth freilich meint, es sei zwischen der Burnouf'schen Etymologie und dieser Bedeutung kein sichtbarer (!) Zusammenhang — dafür aber ein wirklich feiner uud geistiger — und erklärt die Sache auf sehr oberflächlich rationalistische Weise für den Geist, als Sitz der Vernunft, von der Seele unterschieden, als der Lebenskraft, und sie durch „Vorwesenden" (praeexistendes) oder „Seligen" zu übersetzen.

§. 133.
Die äussere Existenz des Parsismus.

Im Parsismus gilt die sinnliche Erscheinung und äussere Existenz des Lichts als das Symbol des Göttlichen, welches das Bewusstsein hier noch nicht wirklich als Geist zu fassen vermag, obgleich es darnach ringt. Die Idee, das Innere des Ormuzd ist das reine, heilige Wort, und sein Körper reine Lichtgestalt, während als äusserste Verdunklung des lichten Prinzips, als die endliche, unangemessene, mangelhafte Erscheinung der Idee, Ahriman gilt. So ist für die persische Anschauung das Licht das höchste Symbol (§. 67 oben); dagegen sind hier die Thiersymbole nur über-

Digitized by Google

kommene vereinzelte Reste der ägyptischen Anschauung, welche hier zur symbolischen Anschauung der dem Ormuzd unterworfenen Geister und der Ahrimanischen Welt herabgesetzt sind. Zu einer eigentlichen symbolischen Kunstschöpfung konnte es innerhalb dieser Sphäre nicht kommen, weil das Licht, so schön und zart und an's Geistige anstreifend auch die ganze religiöse Anschauung ist, doch der eigentlich plastischen Bestimmtheit entbehrt.

Nur die spätere Blüthe des Mithradienstes hat plastische Darstellungen des Mithra hervorgerufen, auf welchen der Gott in dämmernder Grotte als ein Jüngling erscheint, der den Kopf eines Stiers in die Höhe richtet und ihm den Dolch in den Hals stösst, womit der Sieg des Geistes über die Natur angedeutet zu sein scheint.

Die dem Parsismus eignende Anschauung der Individualität ist gegen die indische und ägyptische die höhere. Um seinem Begriff wahrhaft zu entsprechen, ist nicht die Individualität zu negiren und zu vernichten, wie im Indischen, noch ist auch das Individuum als diese eingeschlossene partikuläre Subjectivität angeschaut, welche in ihrer empirischen Einzelheit verharrt; sondern der endliche Geist unterscheidet sich in seiner empirischen, diesseitigen Erscheinung von seinem Ferver, d. h. von sich in seiner ewigen göttlichen Wahrheit und idealen Gestalt. Die Individuen sind nicht als Brahm selbst, sondern als reine Idealität in Gott aufgehoben und erhalten, als göttliche Henaden gewusst, zu denen die empirischen Individuen durch ihre eigne Lebensthat aufsteigen und fortwachsen. Damit ist das Gebundensein des Geistes an die Particularität des Naturdaseins überwunden, das Selbstbewusstsein ist auf dem Wege der Erhebung über seine empirische Gestalt zu seiner geistigen Wesenheit und sittlichen Wahrheit begriffen. Ueber der Trennung geschlossener Kasten steht die Allgemeinheit der allen Ständen und Individuen gemeinsamen sittlichen Lebensbestimmung, welche der eigentliche Cultus der Lichtreligion ist. Durch Anbetung des Ormuzd und seiner reinen Geister, durch Reinheit in Gesinnung, Worten und Werken und durch Pflege der reinen Thier- und Pflanzenwelt soll jeder Parse zur Vernichtung des Ahrimanischen Reiches das Seinige beitragen. Besonders wichtig ist das lebendige, heilige Wort des Gebets zu Ormuzd und seinen Lichtgeistern, sowie zu allen reinen Feruers; wer den reinen Honover spricht, wird sich frei zu den Himmelswohnungen

Digitized by Google

schwingen und zu seinem Feruer erheben. Im Gebet feiert der Parse die eigentliche Sabbathfeier seiner Versöhnung und Erhebung über den Kampf des Lebens, dessen Zweck eins ist mit dem der Religion. Das Leben des Parsen soll wie das Licht sein, soll in stets wachsendem Kampfe mit dem dunkeln, unreinen Wesen sich bethätigen und dieses Prinzip der Reinheit in symbolischen Waschungen darstellen.

Eine ausführliche Darstellung der Zoroastrischen Gottes- und Weltanschauung, vom ästhetischen Standpunkt aus, findet sich in Hegels Aesthetik, I. S. 408—418, wobei nur diess zu bemerken ist, dass hier bei Hegel der Parsismus, als noch nicht symbolische, sondern noch unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gestalt, eine falsche Stellung vor der indischen und ägyptischen Symbolik einnimmt, worüber das früher (§. 67.) Bemerkte zu vergleichen ist. Ueber die Kunstdarstellungen des Parsismus sind die Abbildungen zu Creuzer's Symbolik. I., S. 344 ff. zu vergleichen, über die Mithrasdenkmäler insbesondere ebendaselbst S. 347. N. 11 ff. Die historischen Notizen über die Magier und ihr Verhältniss zum persischen Königthum finden sich unter Andern bei Creuzer, a. a. O. I. S. 187 ff. und Eckermann, Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums. I. (1845) S. 176 f.

Dritte Stufe.

Die freie Naturreligion.

§. 134.

Allgemeine Bestimmtheit der Stufe.

Hat in den beiden vorhergehenden Stufen der Naturreligion der Geist die Unmittelbarkeit des Naturdaseins als Makrokosmos, die Natur nach ihrer äusseren, erscheinenden Seite, und hierauf das reflektirte Naturdasein oder den Naturprozess, das Naturleben, die Natur nach ihrer inneren Seite, aufgefasst und auf der Grundlage der so bestimmten Naturanschauung sein Gottesbewusstsein gestaltet; so erhebt er sich nunmehr zur Stufe des persönlichen Geistes, als auf welcher sich die Natur für das Bewusstsein nach der Seite ihrer zur mikrokosmischen Einheit sich zusammennehmenden Totliatät, als Mikrokosmos oder als geistige Individualität darstellt und demgemäss das Göttliche unter dem Bilde der freien Subjectivität, der menschlichen Persönlichkeit aufgefasst

wird, wesshalb sich diese Stufe im Allgemeinen als die Stufe des Personalismus oder der freien Naturreligion charakterisirt.

Aus der Natürlichkeit seines bloss empirischen Daseins hat sich das Selbstbewusstsein zur freien, sich von der Natur unterscheidenden und sich als Macht über dieselbe setzenden Geistigkeit erhoben. Der Geist weiss und setzt sich hier als Persönlichkeit, welcher gegenüber das Natürliche nur noch als Zeuge seiner Ehre, als Gewand seiner Herrlichkeit oder als Diener und Werkzeug seiner Macht erscheint. Als frei nach Zwecken sich bestimmende Persönlichkeit wird das Göttliche nunmehr gewusst; es wird nicht mehr in bloss oberflächlicher Personification, sondern als ethische Persönlichkeit, als Lenker menschlicher Verhältnisse angeschaut. Auch hier ist zwar das Selbstbewusstsein noch durch und durch national bestimmt und somit auch nach dieser Seite hin noch dem allgemeinen Wesen der Naturreligion entsprechend; zugleich aber ist es die Reflexibilität des Sichaufhebens zu der über die nationale Besonderheit übergreifenden Allgemeinheit und Universalität des Geistes. Daraus erzeugt sich auch die entsprechende Gottesanschauung: die nationale Gottesanschauung ist auf dem Wege und in dem Streben begriffen, sich zum Universalismus des Gottesbegriffs zu erweitern, der die Schranke der Nationalität durchbricht und die nationale Besonderheit in sich aufhebt. (Jehovah in den messianischen Hoffnungen, die allgemeine Schicksalsmacht der Griechen, im Zeus repräsentirt, und Alfadir-Odhin), ohne dass freilich diese Reflexibilität des Sichaufhebens aus dem nationalen in das universale Gottesbewusstsein sich wahrhaft und vollständig siegreich zu realisiren vermöchte. Es bleibt bei dem blossen Streben und Versuch.

Die Entwicklung des persönlichen Geistes muss aber selbst wieder innerhalb ihrer eignen Sphäre drei besondere Stufen durchlaufen, je nachdem der Geist sein eignes Wesen und in und mit diesem das Göttliche nach einer andern Seite erfasst. Der Geist, der sich als in der Abhängigkeit vom Herrn der Natur stehende, knechtische Individualität weiss, fasst und stellt sich das Göttliche vor als die gegen das Endliche sich negativ verhaltende Macht der erhabnen Subjectivität, in der Form des das Endliche frei setzenden persönlichen Urgeistes — im Hebraismus, in welchem sich die nationale Gottesanschauung gegen die im Gottesbewusst-

Digitized by Google

sein sich regende universalistische Tendenz noch am Starrsten und Zähesten verhält. Dem Geist, der sich als die schöne Einheit von Geist und Natur, als schöne Individualität, weiss, erscheint das Göttliche als die das Endliche in sich verklärende Macht der schönen Subjectivität, in der Form des aus dem Grunde des Naturlebens zu einem geschlossenen Götterkreis sich besondernden Geistes — im Hellenismus, der schon einen höheren und allgemeineren Standpunkt der Humanität und Universalität ausdrückt. Endlich fasst der Geist, der sich als die aus der tiefen Innerlichkeit des ethischen Gemüthslebens zum Selbstbewusstsein sich erschliessende freie Geistigkeit festhält, das Göttliche als die ethisch verklärte Gestalt der freien Subjectivität, in der Form der durch die Macht des Willens die Endlichkeit überwindenden und die besonderen Götter in sich aufhebenden Geistigkeit — im nordisch-germanischen Heidenthum, in welchem sich die freieste Beweglichkeit des zum Bewusstsein der Allgemeinheit sich zu erweitern strebenden Nationalgeistes offenbart.

Hegel (Religionsphilosophie II., 3 ff.) und nach ihm, ausser der Hegel'schen Schule, Reiff (Anfang der Philosophie, S. 111 f.) haben diese Stufe der geistigen Individualität nicht mehr als in dem Kreis der Naturreligion stehend betrachtet. Da nun aber auch hier das Göttliche dem Bewusstsein noch in endlicher Weise, unter dem Bilde des endlichen Geistes erscheint und das Endliche, Natürliche noch nicht wahrhaft überwunden, der Geist vielmehr eben nur erst als das bewegliche Streben bestimmt ist, das Natürliche aufzuheben nud es doch auch wieder zu erhalten, ohne dass er es bis zum absoluten Opfer alles Endlichen brächte; so muss, vom höheren Standpunkt der absoluten Religion aus auch diese Stufe noch mit zur Sphäre der Naturreligion gerechnet werden, die erst im Christenthum vollständig überschritten ist. Mit Recht haben daher Baur (die christliche Gnosis. S. 722 ff.) und Wirth (die speculative Idee Gottes. S. 94 f.) darauf hingewiesen, dass der Geist, soweit er sich vor dem Auftreten des Christenthums entwickelt habe, der natürliche Geist sei, und dass auch die griechisch-römische Religion — nur die jüdische nehmen Baur und Wirth aus — der Naturstufe des Geistes angehöre. Dagegen hat Wirth (S. 91 ff.), abweichend von Hegel, in höchst auffallender Weise den ägyptischen Geist noch mit in die Sphäre des psychischen Geistes heraufgenommen und denselben unmittelbar neben und vor dem griechischen Geist auftreten lassen, während doch die Bestimmtheit des ägyptischen Geistes in der Form des Thiergeistes unmöglich auf eine Stufe mit dem griechischen gestellt werden kann.

Nach Hegels Vorgang hat man bisher (Reiff, Wirth u. A.) die römische Religion als ein selbständiges Prinzip nach dem griechischen auftreten lassen, um damit den Uebergang zur absoluten Religion zu machen.

Digitized by Google

Diess beruht indessen auf einer wesentlichen Verkennung der Grundeigenthümlichkeit der römischen Religion, die ihrem Prinzip nach in die erste Stufe der Naturreligion fällt, und auf einer Verwechslung der römischen Religion, als solcher, mit der Bedeutung der römischen Welt und Bildung überhaupt für den Aufgang der absoluten Religion. Vgl. Zeller in hallischen Jahrbüchern, 1841. S. 217. Noack in Zellers theol. Jahrb. 1845. S. 450. Neuerdings hat auch Planck (theol. Jahrb. 1843. S. 436 ff.) die Frage, ob der römischen Religion eine besondere Stelle in der Religionsphilosophie zukomme, bejahen zu müssen geglaubt, indem er hervorhob, dass in ihrem Ursprunge dieselbe zwar auf die Stufe des Geisterglaubens gehöre, durch den römischen Geist aber dieselbe eine höhere geistige Bedeutung habe, sofern sie der römische Geist zu einer höhern Form des Bewusstseins erhoben und seinen auf die verständigen Zwecke der Weltreligion bezogenen politischen Inhalt in seiner Religion niedergelegt habe. Diess heisst aber vielmehr: indem er die traditionell überkommenen griechischen Religionsvorstellungen sich auf sein eignes politisches Wesen deutete. Damit ist aber sein eigenthümliches ursprüngliches Religionsprinzip längst überschritten, und es ist in Wahrheit nur die im römischen Reich flüssig gewordene griechische Bildung, welche hier mit dem römischen Elemente fälschlich verwechselt wird.

Die Stellung des Judenthums ist noch bis auf den Augenblick eine wahre crux der Religionsphilosophie. Hegel stellt dasselbe in der Sphäre der geistigen Individualität vor die griechische Religionsform und bestimmt es in dieser Sphäre als die erste Stufe, auf welcher das göttliche Wesen als die in sich reflectirt gesetzte, absolut für sich seiende Einheit, absolute Macht und Negativität ist, die nichts Sinnliches, Endliches verträgt, sondern gegen dasselbe sich rein negativ verhält. (II., 13) Die Subjectivität des göttlichen Wesens wird dann näher als die erhabene und heilige Subjectivität gefasst. (II., 48 f.) Aber diese an sich richtige Bestimmtheit ist nicht sowohl der nächste ideal-geschichtliche Fortschritt über den ägyptischen Geist, aus welchem Hegel den Hebraismus ableitet, sondern vielmehr über das Prinzip des Parsismus, an welchen sich der hebräische Geist zunächst anschliesst, und aus welchem sich der Uebergang in den Hebraismus, in der oben angedeuteten Weise, ganz natürlich macht. Vgl. übrigens auch Planck über die religionsphilos. Stellung des Judenthums, in theol. Jahrb. 1843. S. 429 ff. Wenn nun aber Zeller, in hall. Jahrb. 1841. S. 213 f. und Planck a. a. O. S. 436 f. dagegen protestirt haben, das Judenthum, als solches, in seiner specifischen klassischeu Bestimmtheit, vor die griechisch-römische Religion zu stellen, sondern demselben seine Stelle unmittelbar vor der christlichen Religion angewiesen haben, damit diese als aus dem Schoosse des Judenthums zunächst hervorgegangen erscheine; so liegt dieser Forderung die doppelte Einseitigkeit zum Grunde, einmal, dass der eigenthümlich geschichtlichen Bestimmtheit des jüdischen Selbstbewusstseins, wie dasselbe im A. T. sich ausgeprägt hat, Zwang angethan wird, und dann, dass hierbei die übrigen Elemente der alten Welt, welche als ebenso nothwendige und mit dem Judenthum (das ohnehin zur Zeit Christi längst nicht mehr innerhalb seinem eigenthümlich bestimmtem Prinzip sich bewegte, sondern mit ander-

Digitized by Google

weitigen Elementen versetzt war,) gleichberechtigten Momenten und Voraussetzungen für den geschichtlichen Aufgang des christlichen Prinzips gelten müssen, gänzlich bei Seite gesetzt werden. Der Aufgang des Christenthums ist nicht bloss einseitig aus dem Prinzip des Judenthums herzuleiten, sondern ebenso aus den geistigen Bildungselementen des Helenismus und aus den durch die römische Welt gegebnen weltgeschichtlichen Bedingungen zu begreifen, mit Einem Worte also der Totalzustand der vorchristlichen Welt und Menschheit zur Zeit Christi, als der Boden für den Aufgang des christlichen Prinzips zu betrachten. Diess ist's, was gegen die Bemerkungen Planck's a. a. O. S. 438 f. festgehalten werden muss. Was derselbe für die Deduction des idealen Judenthums aus der von ihm s. g. römischen Religion — in Wahrheit ist diess aber das Resultat der griechisch-römischen Bildung zur Zeit Christi — ausgibt, ist nichts anders, als die Zusammenfassung der orientalisch-griechisch-römischen Bildungselemente, die ihrer abgeschlossenen Individualität beraubt, zur Neutralität Eines allgemeinen geistigen Aethers zusammengeflossen sind, und mit welchen sich auch unbewusst der damalige jüdische Geist assimilirte, zu Einer Weltanschauung, die der Schooss gewesen ist, woraus das Christenthum hervorging. Vgl. Vatke die Religion des A. T., S. 115 ff.

VII. Die israelitische Religionsform.

§. 135.

Die Grundbestimmtheit des israelitischen Selbstbewusstseins.

Stellte der persische Geist die erste Erhebung des Bewusstseins und Willens aus der eingeschlossenen Egoität des Thiergeistes zur Erfassung des im Leben der Natur und des Geistes waltenden allgemeinen Gegensatzes dar; so wird dieser zum wirklichen Kampf zweier Prinzipien zugespitzte Gegensatz im israelitischen Selbstbewusstsein zur schroffsten Entzweiung gesteigert, in welche hier der Geist zerrissen erscheint. Der israelitische Geist hat in der weltgeschichtlichen Entwicklung die Aufgabe überkommen, die ganze Schärfe dieses Widerspruchs zwischen dem Göttlichen und Endlichen zu offenbaren und so die bereits im Parsismus aufgegangene Negativität der Naturanschauung in ihrer härtesten Consequenz durchzuführen. Der Dualismus der beiden Prinzipien wird jetzt auf seinen wahrhaften Ausdruck reducirt und als Dualismus des Göttlichen, als des Guten, Reinen, Heiligen einerseits, und des Endlichen, als des Natürlichen und Menschlichen andrerseits, angeschaut. Die jenseitige göttliche Welt wird von der diesseitigen Welt des Erdenlebens scharf geschieden. So stellt sich das israelitische Religions-

prinzip als der nächste Fortschritt gegen den Parsismus dar, sofern der in diesem letztern noch dem Object, dem Göttlichen, zugewiesene Kampf des Guten und Bösen nunmehr vom Subject, dem Menschen selbst, übernommen wird, ohne dass dieses zur Ruhe und Versöhnung käme und der Stachel der Sehnsucht wenigstens momentan sich bräche.

Dieser weltgeschichtlichen Aufgabe des israelitischen Volkes entspricht auch ganz seine Stellung in Vorderasien, auf der Grenze zwischen Osten und Westen einestheils, und sein Gegensatz zu den es umgebenden stammverwandten Völkern andrerseits, in welcher Stellung sich der israelitische Volksgeist zu immer entschiedenerer Isolirung und hartnäckigen Zähigkeit fixirte. Ja selbst der Name Israel (Gottesstreiter) enthält eine symbolische Beziehung auf diesen seinen welthistorischen Beruf und auf seine ganze Geschichte, welche dieses langsame und mühevolle Heraufringen darstellt, aus der ursprünglichen nomadisch-semitischen Naturanschauung, von welcher die Entfaltung des israelitischen Religionsprinzips ihren Ausgang nahm, durch einen geschichtlichen Kampf mit dem Naturgeist des Volkes und einen langwierigen Vermittelungsgang, in welchem die wesentlichen Elemente der orientalischen Naturreligion zum Hebraismus hinströmten, um sich ihm zu assimiliren, zu derjenigen Vergeistigung des semitischen Religionsprinzips, welche die geschichtliche Vollendung des israelitischen Bewusstseins darstellt, zu gelangen. Wie das israelitische Volk, durch die geschichtliche Nothwendigkeit aus dem Frieden des Nomadenlebens herausgerissen und in die Knechtschaft Aegyptens gebracht, nach der Ausführung aus Aegypten und dem Erwachtsein zu nationaler Selbständigkeit, die es sich noch dazu erst mit dem Schwert erkaufen musste, inmitten der vorderasiatischen Völkerentwicklung stand und in die geschichtliche Bewegung des assyrischen, chaldäisch-babylonischen und persischen Reiches mit hineingerissen war; so trägt auch das religiöse Selbstbewusstsein desselben die Hauptelemente der orientalischen Religionsentwicklung zur Einheit in sich versammelt, und stellt sich dadurch als der historische Abschluss und die höchste Spitze der orientalischen Naturreligion dar.

In der vollendeten Form des israelitischen Religionsbewusstseins ist die dem Naturleben immanente Negativität, welche gegen

alles einzelne Naturdasein sich ausschliessend verhält, zu einer abstracten Personification erhoben. Der Geist, als Einzelpersönlichkeit, erscheint hier als reine Negativität gegen die Natur, die jenem gegenüber als das Nichtige gewusst wird; wie aber das Einzelne Subject doch selber mit in den Zusammenhang des Endlichen hineinfällt, weiss es sich ebenso als das unmächtige und trägt sein Selbst, das es erhalten will, sein eignes Wesen und seine Wahrheit, ganz auf jene Abstraction eines von der Natur freien Ur-Geistes über, der doch nur die Projection des menschlichen Selbst in seiner reinen Eminenz über die Natur ist. Dieser wird als der Herr über alles endliche Dasein angeschaut, und seine Ehre und Verherrlichung als der unbedingte, unendliche Zweck des Daseins gewusst, so dass nur in dem Dienste dieses Herrn das an sich leere und nichtige Subject wieder Werth und Inhalt erhält. Das göttliche Subject erscheint aber dem Bewusstsein in dieser abstracten Eminenz und reinen Entgegensetzung gegen die Natur als deren Herr, obgleich dieser doch aus der Anschauung der Natur seinen bestimmten geistigen Inhalt, die Bestimmungen seines Wesens, seine Prädikate erhält.

Der Begriff seines eignen Wesens, die Negativität des aus der Natürlichkeit sich zu seinem wahren Begriffe befreienden Willens, in solcher Objectivirung und Projection als ein Anderes und jenseitiges Subject dem Bewusstsein gegenübergestellt, erscheint ihm dann als sein eignes objectives Gesetz, als seine Lebensbestimmung, als sein Sollen, dem jedoch die empirische Partikularität des Ich widerstrebt. Dadurch ist hier das Bewusstsein der Sünde hervorgerufen; der bereits im Parsismus hervorgetretene Gegensatz des Guten und Bösen wird hier, als sittlicher Zwiespalt im Menschengeiste, für das Subject zum tiefsten Schmerze der Entzweiung des natürlichen Willens mit dem allgemeinen und nothwendigen Willen, der als ein anderer und fremder aus dem Subject hinaus gesetzt und dann wieder als für dasselbe seiend in bestimmte Beziehung zu demselben gesetzt wird. Das strenge heilige Gesetz des Herrn steht dem Knecht unbedingt zu erfüllen, sonst droht Vernichtung und Fluch; der Gehorsam gegen den auf das nationale Wohl des auserwählten Volkes gerichteten Willen des Herrn führt allein zu der erstrebten Befriedigung im nationalen Dasein, welches durch den Gehorsam des Volkes gegen den Herrn geheiligt wird und dadurch doch wie-

Digitized by Google

der eine positive Bedeutung erhält. Das Volk ist durch das Gesetz zu einem heiligen Bunde mit seinem göttlichen Herrn vereinigt und weiss sich damit zugleich über die Beschränktheit seines nationalen Daseins hinaus zum Herrn der übrigen Völker bestimmt, die auch ihrerseits durch die göttliche Oekonomie der Geschichte zur Verehrung Jehovahs hingeführt werden.

Hegel hat in der Religionsphilosophie II., 46—91 den idealen Begriff des Judenthums aus dem ägyptischen Religionsgeist hergeleitet, wobei aber der an den persischen Dualismus des Guten und Bösen sich anschliessenden ethischen Grundtendenz des jüdischen Geistes keine Rechnung getragen ist. Die Ableitung Plancks, der das ideale Judenthum aus der römischen Religion deducirt, ist schon oben besprochen. Hegels wesentliches Verdienst für die philosophische Auffassung des Judenthums bleibt immer diess, dass er das Judenthum als ein nothwendiges Glied in der Entwicklung des religiösen Geistes zu seiner Idealität, als mit den übrigen Religionen in Einer Reihe stehend aufgefasst und deducirt hat, womit dem alten orthodoxen Vorurtheile von einem absoluten Gegensatze zwischen Judenthum und Heidenthum, wovon sich auch Braniss a. a. O. S. 24 f. und 307 ff. nicht hat losmachen können, entgegengetreten und der Anfang zu einer wahrhaft philosophisch-geschichtlichen Auffassung des jüdischen Geistes gemacht worden ist, auf deren Standpunkt sich namentlich auch Vatke (die Religion des A. T. I. 1835), Planck (die Genesis des Judenthums. 1843. und der Ursprung des Mosaismus, in theol Jahrb. 1845. S. 450 ff. und 656 ff.) und Beck (in den Jahrb. f. spec. Philos. 1846. 2. Heft S. 43 ff.) gestellt haben, indem sie in den semitisch-vorderasiatischen Religionen den Ursprung des hebräischen Religionsprinzips nachwiesen.

Wird von Planck (theol. Jahrb. 1843. S. 430, 435, 439 f. und 1845. S. 691 f. 718 f.) eine solche ideale Deduction des Judenthums aus der früheren Stufe, worin zugleich die geschichtliche Entwicklung des Judenthums enthalten wäre, für unmöglich erklärt, so muss bemerkt werden, dass die philosophische Religionsgeschichte ihrem bestimmten Begriffe nach, als ein integrirendes Glied der speculativen Religionswissenschaft und insbesondere als phänomenologisch-propädeutische Disciplin für die philosophische Betrachtung der absoluten Religion, wesentlich die Aufgabe hat, die geschichtliche Entwicklung des religiösen Geistes in ihrem weltgeschichtlichen Stufengang zu begreifen, keineswegs aber durch abstract-ideale Deductionen Religionen auf's Papier zu zaubern, die in der Geschichte nicht wirklich existirt haben. Den Genius der geschichtlich gegebnen Religionen gilts aufzuzeigen in einer geschichtlichen Reihe, die eben als solche, als geistige Reproduction des Gegebnen, auch eine ideale Reihe ist. Was helfen aber alle ideale Deductionen, die (wie Planck a. a. O. S. 441 ausdrücklich im Auge hat) die reale Möglichkeit einer Religion nicht geben wollen, die also ohne historischen Hintergrund sind und darum für den allgemeinen Begriff einer bestimmten, concreten Religionsform gar nicht gelten und deren Namen nicht in Anspruch nehmen können. Die Geschichte ist vielmehr das Element des Lebens und (was Planck a. a. O. S. 441

Digitized by Google

selbst zugibt) unendlich reicher, als die sogenannte rein ideale Deduction, wesshalb denn auch Planck der Meinung ist, dass, so lange man das Judenthum nicht in seiner idealen Bedeutung, sondern bloss nach seiner geschichtlichen Erscheinung betrachte, man versucht sei, es den klassischen Religionen zu subordiniren. Eine wahrhafte Versöhnung des Idealen und Realen oder Geschichtlichen ist aber nur möglich dadurch, dass man das Geschichtliche wahrhaft durchdringt und begreift.

§. 136.
Die concrete Entwicklung des israelitischen Religionsprinzips.

Ihre geschichtliche Grundlage und Voraussetzung hat die israelitische Religion in dem sabäischen Religionsprinzip der den Hebräern stammverwandten vorderasiatisch-semitischen Völker. Der vormosaischen oder patriarchalischen Urzeit des hebräischen Volkes eignete ein einfach naiver Naturcultus. Die sabäische Vorstellung von den Gestirnmächten, als den Heerscharen des Himmels, die als freundliche, schützende Mächte des Heerdes, in Gestalt menschenähnlicher Götterbilder (Teraphim) verehrt wurden, schloss sich hier zu einer Collectiv-Einheit schützender Macht zusammen, welche als höchster Gott, El-Eljon, der Himmel und Erde besitzt, verehrt wurde. 1 Mos. 14, 18 ff. 2 Mos. 6, 3. Dieser war noch nicht der spätere Jehovah.

Die geschichtliche Thatsache des Aufenthalts in Aegypten brachte in diese ursprüngliche Gottesanschauung ein Moment des Gegensatzes herein, durch dessen Dialektik dieselbe zur eigentlich mosaischen Gottesidee aufgehoben wurde. Die Feuerflamme, in deren Gestalt Gott, nach der biblischen Erzählung (Gen. 15, 17), durch Abrahams Opferstücke ging, enthielt ursprünglich nur ein positives Moment, die Beziehung auf den häuslichen Heerd. Jetzt aber wurde auch neben dieser positiven Seite die verzehrende, negative Macht des Feuers festgehalten. An dem Gegensatze des israelitischen Volksgeistes zum ägyptischen Leben entwickelte sich auch die andere, negative Seite des sabäisch-semitischen Prinzips, welche in jener ursprünglichen Naturanschauung noch nicht bestimmt hervorgetreten war, und diese negative Seite des Göttlichen wurde mit dem durch den ägyptischen Druck geweckten Nationalgefühl in der Weise verbunden, dass der an die natürliche Anschauung der ver-

Digitized by Google

zehrenden Feuermacht angeknüpfte Gott diese seine Negativität gegen die fremde ägyptische Religion und Nationalität herauskehren und sich als Gott der Väter durch die Befreiung und Ausführung des Volkes aus Aegypten manifestiren sollte. So verband sich im Bewusstsein des Moses die Vorstellung des mächtigen und schützenden Gottes des patriarchalischen Heerdes mit der Vorstellung des Nationalschutzgottes, dessen Name Jehovah und der ein eifriger Gott seines Volkes sei.

Dieser Jehovah erweist sich nun einerseits als mit Bel, dem allgemeinen Gott der phönizischen Stämme, identisch und doch auch wieder als von demselben unterschieden, sofern sich nämlich in der mosaischen Gottesanschauung das ursprünglich natürliche Element der verzehrenden Feuermacht zum ethischen Begriffe der Heiligkeit verklärt und sich zugleich diese allgemeine und Eine göttliche Negativität gegen die Naturgötter anderer Völker kehrt, welche dem Einen und höchsten Gotte der Hebräer gegenüber als nichtig gewusst werden. So war die ursprüngliche natürliche Gottesanschauung (El-Eljon und Bel) innerhalb des hebräischen Standpunkts durch ihre eigne immanente Dialektik, unter dem Einfluss der äusseren Geschichte des Volkes, zur Idealität eines geistigen Gottes erhoben, obgleich doch diese ideale, geistige Gottesidee der Hebräer eben nur die abstracte Personification der negativen allgemeinen Macht des Naturwesens ist, die durch den realen Inhalt der Natur ihre wesentlichen Bestimmungen, als Macht und Weisheit, erhält. So schaut das israelitische Bewusstsein in seinem Jehovah einerseits die Thatsachen der nationalgeschichtlichen Erinnerung und die ausschliessende Einheit seines Nationalbewusstseins und andererseits die höchste Spitze und Steigerung der über die Natur sich setzenden und als ihren freien Herrn sich wissenden Willensmacht in Einer gegenständlichen Anschauung an. Jehovah ist die Objectivirung und Projection des hebräischen Nationalbewusstseins; in seinem bestimmten Verhältniss zum auserwählten Bundes-Volke, welches sich als den Träger des concreten göttlichen Zweckes anschaut, erhält dann der Gott die weiteren Prädikate der Gnade und Treue.

Dieses so bestimmte Gottes- und Selbstbewusstsein erhielt durch die harte Zucht äusserer und innerer Bildungskämpfe des Volkes im Heroen- oder Richterzeitalter und in der darauffolgenden Zeit des

Digitized by Google

ersten Königthums seine vollendete Ausbildung. Von dem noch ganz in der rohen Natürlichkeit befangenen Bewusstsein der Masse wurde der mosaische Gottesbegriff nur erst noch äusserlich als National- und Bundesgott festgehalten, der dem Volke gegen Feinde Schutz verleiht, in seinem Wesen aber von den Göttern der stammverwandten Nachbarvölker kaum verschieden gedacht und geradezu Baal — Berith (Bundesgott) genannt wird (Richter 9, 4), den Jephtha durch das Opfer seiner Tochter, Micha durch Bilderdienst, Gideon durch ein Götzenbild verehrte. Unter der Masse des Volkes war der älteste Jehovahdienst nichts als ein chaldäisch-phönizischer Jehovismus. Erst als sich die Gährungszeit der nationalen Entwicklung der Hebräer allmählich zu beruhigen begann, konnten auch die im mosaischen Prinzip gegebnen geistigen Elemente bestimmter hervortreten und von den geistigen Trägern der israelitischen Bildung, Priestern und Propheten, entschiedener vertreten werden. Die lebendige Fortpflanzung des Mosaismus im Volksleben war der Beruf der vom Ruach-Jehovah beseelten Propheten, welche als begeisterte Seher, Männer Gottes und Wächter des Gesetzes, mit dem verzehrenden Feuereifer des heiligen Gottes auftraten. Der Prophetismus war das geistige Ferment, welches die innere Dialektik des mosaischen Prinzips zur Entfaltung trieb. Als unter David und Salomo die israelitische Nationalität ihre Blüthezeit erreicht hatte und der Zustand des Reiches äusserlich unmittelbare Befriedigung gewährte, war der strebende Geist der Weissagung eine Weile zur Ruhe gelangt und feierte seine gegenwärtige Versöhnung und Erfüllung im goldenen Zeitalter der Geschichte, wie der poetischen Literatur der Hebräer; der salomonische Tempelbau zeugt von der äusserlichen Ausbildung der Nationalreligion. In die Zeit von Salomo bis Hiskia (1000 — 700) fallen die unter dem Namen der Weisheit bekannten Erzeugnisse der A. T.'lichen Literatur, und in der ersten Zeit des getheilten Reiches erhielt auch das aus dem Geiste des Mosaismus herausgeborne Gesetz durch die Priesterschaft seine schriftliche Fixirung, um seitdem als die bleibende Norm für das mehr und mehr auseinanderfallende und seiner nationalen Selbständigkeit verlustig gehende Volksleben zu gelten.

Das Schicksal des israelitischen Volkes erfüllte sich im Exil, in dem Verluste seiner nationalen Selbständigkeit. Aber gerade

Digitized by Google

dieses geschichtliche Ereigniss und der durch dasselbe herbeigeführte nähere Verkehr mit fremden Völkern wurde das Vehikel für die (1 Kön. 19, 19 ff. symbolisch angedeutete) Fortbildung der mosaisch-nationalen Gottesanschauung zum Universalismus der Gottesidee, welchen die religiöse Anschauung der späteren Propheten darstellt. Der Verlust der nationalen Selbständigkeit gab auch der Weissagung eine allgemeine Gestalt; des Volkes besserer Theil wurde sofort als der durch Leiden verklärte, schicksalgeprüfte und in Gehorsam und Demuth geübte Knecht Jehovah's angeschaut, der sich aus dem nationalen Elend zu kühnen Hoffnungen künftiger Weltherrschaft erhebt. Der mit herrlichen Herrschertugenden ausgestattete Messias, der Sprössling aus dem Davidischen Königshause, wurde von der Sehnsucht des Volkes als künftiger Herrscher der wieder zu vereinigenden Reiche Israel und Juda angeschaut, womit die alle Bedingungen der gegebnen Wirklichkeit übersteigenden phantastischen Wünsche des Volkes die Hoffnung einer Herrschaft des Volkes Israel und einer allgemeinen Verbreitung seiner Religion über alle Völker des Erdkreises verknüpften.

Aus der Erweiterung der mosaischen Gottesanschauung zum universalistischen Gottesbegriff erwuchs in der Zeit des späteren Prophetismus auch die jüdische Schöpfungsmythe, die anthropologische Mythe und die tiefere Ausbildung des Sündebewusstseins. Das vorausgesetzte absolute Subject (vgl. oben §. 74) rief, nach der Mythe der Genesis, durch sein Wort, als den einfachsten Ausdruck der ordnenden weisen Macht, aus der allgemeinen Verwirrung des formlosen Chaos das endliche Dasein hervor und stellte dasselbe unter den Gesichtspunkt der ethischen Zweckbestimmung, welcher auch das Wunder, das subjective Hinübergreifen der göttlichen Macht über die von ihr gesetzte objective Nothwendigkeit, dient. Die Offenbarung der göttlichen Macht, Güte und Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit ist als der absolute Zweck der Welt gewusst. Der mit dem intelligenten Lebensgeiste des Schöpfers begabte Mensch ist als unmittelbar von Gott selbst nach seinem Ebenbilde geschaffen vorgestellt. Der ursprüngliche Paradieseszustand des Menschen, der Naturzustand des noch versöhnten, unentzweiten Geistes ist durch die mit dem Erwachen des Eigenwillens eingetretene Sünde verlassen und die Erkenntniss des Guten

und Bösen vom Menschen mit dem Bewusstsein der Schuld erkauft, deren Folge der Tod ist, für welchen das hebräische Selbstbewusstsein keinen Trost kennt und über die Entzweiung des Geistes nicht zur wirklichen Versöhnung kommt, die vielmehr nur eine ersehnte, nicht erreichte, bleibt.

Mit dem Verluste der nationalen Selbständigkeit des jüdischen Volkes erwachten zugleich die Keime der inneren Auflösung des bestimmten Selbstbewusstseins In der nachexilischen Restauration der theokratischen Verfassung und des Priesterthums ist der lebendige Geist des Gesetzes zur todten Aeusserlichkeit erstarrt. Aus dem Exil hatte sich mancherlei fremde Eigenthümlichkeit in Sitte und Religion, so insbesondere die persischen Vorstellungen von der Auferstehung der Todten, von Engeln und Teufel, welcher letztere im jüdischen Vorstellungskreise als Satan, als Widersacher, auftritt, mit dem israelitischen Volksgeiste verschmolzen. Mit dem Eintritt levitischer Aeusserlichkeit und der Erstarrung des religiösen Wesens in priesterlichen Formen machte sich auch die Skepsis geltend, die sich im Buch Hiob zum unvermittelten Glauben zurückflüchtet, im Koheleth aber zur religiösen Indifferenz und zur Befriedigung im Genusse des irdischen Daseins gelangt, überhaubt aber die Schranken des hebräischen Prinzips überschritten hat.

Aus dem mit der Einführung der Synagogen seit Esra an der Stelle des erloschenen Prophetenthums entstandenen Institute der Schriftgelehrten oder Gesetzlehrer entwickelte sich im Parisäismus ein religiöser Subjectivismus, der den religiösen Inhalt von seinem historisch-positiven Grunde loslöste und mit den subjectiven Resultaten der Verstandesreligion versetzte, während im Sadducäismus der orthodoxe Hebraismus sich zu erhalten strebte und in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie Philo's aus der Verbindung orientalischer und hellenischer Weisheit eine synkretistische Religionsphilosophie erwuchs, welche den Inhalt der Schrift nur noch durch allegorische Auslegungsweise mit ihrer Theosophie in Einklang zu bringen vermochte.

Den hebräischen Gottesbegriff in seinem Ursprung und seiner dialektischen Fortbildung durch die Vermittlung der objectiven Thatsachen der jüdischen Geschichte bis zu seiner, auf dieser Stufe überhaupt möglichen, universalistischen Bestimmtheit zu entwickeln, ist von Planck in scharfsinniger Weise versucht worden in der Schrift: die Genesis des

Judenthums (1843) und in der Abhandlung über den Ursprung des Mosaismus (theol. Jahrb. 1845.), deren Grundgedanke der ist, dass die A. T.'liche Religion nicht aus einem allgemeinen positiv geistigen Bewusstsein, aus der ansichseienden Bestimmtheit des Volksgeistes hervorgegangen sei, sondern in einem wesentlich negativen Elemente ihren ersten Ausgangspunkt habe, womit sich dann durch die Vermittlung der reinen Thatsache der Ausführung aus Aegypten ein wesentlich positiv-nationales Element verbunden habe. Im Wesentlichen muss diese Entwicklung Plancks einer philosophischen Betrachtung des Hebräismus zu Grunde gelegt werden. Den allgemeinen Begriff der A. T.'lichen Religion selbst, wie er als das Resultat eines bestimmten Entwicklungsgangs sich darstellt, hat insbesondere auf der Grundlage der Hegel'schen Darstellung (II., 46—91 in der Religionsphilosophie) Vatke, die Religion des A. T. (1835) §. 29—43. S. 591—659 nach seinen wesentlichen Momenten entwickelt, nur dass in dieser Darstellung Vatke's unter den drei Hauptstufen der Entwicklung des Begriffs, wie sich dieselbe im geschichtlichen Verlauf manifestirt, die vormosaische oder partriarchalische keine Stelle erhalten hat, obgleich gerade sie die wesentlichen Voraussetzungen der später bestimmt hervorgetretenen Elemente in sich fasst. Was Vatke als erste und zweite Periode auseinauderhält, die Zeit von Mose bis zur Rückkehr aus dem Exil, ist vielmehr nur als zwei Stadien der Ausbildung der mosaisch-nationalen Gottesanschauung, gegenüber seiner spätern Erweiterung zum Universalismus aufzufassen. Der Mosaismus selbst aber, wiefern ihm die erweiterte Bestimmung der ursprünglichen Gottesanschauung zum heiligen Bundesgott eignet, kann nicht als die unmittelbare Erscheinung der geistigen Unmittelbarkeit gelten, sondern trägt schon wesentlich den Charakter der Reflexion an sich. Dass erst in der dritten Entwicklungsstufe, in der Zeit der Rückkekr aus dem Exil, das religiöse Prinzip, die Religion und das Gesetz Jehovah's, in's Selbstbewusstsein des Volkes eingedrungen war und der Volksgeist dem Begriffe entsprach, wird mit Recht von Vatke hervorgehoben, wie denn auch Vatke ausdrücklich bemerkt, dass historisch genommen dem Begriffsinhalt in der Totalität seiner Momente erst das spätere hebräische Bewusstsein entspricht, während die älteste Geschichte des hebräischen Geistes den Begriff nur an. sich oder als bewegendes Prinzip enthält. —

Wenn übrigens Vatke (p. 600) die Ansicht ausspricht, dass die besondere Form der hebräischen Vorstellung von der Schöpfung gleichgültig sei, da der zu Grunde liegende Gedanke immer, im wesentlichen Unterschiede von den Schöpfungsmythen der übrigen orientalischen Völker, die Idee einer absoluten Objectivirung des Daseins durch die weise Macht der reinen Subjectivität und eben darum Schöpfung aus Nichts sei; so muss diess als unhistorisch bestimmt zurückgewiesen werden, da es einmal gerade zum Wesen der hebräischen Schöpfungsvorstellung gehört, den Schöpfungsact in mythologischer Weise als empirisch-einzelnes Factum und zugleich keineswegs als Schöpfung aus Nichts, sondern als Scheidung des besondern Daseins aus dem rohen formlosen Chaos aufzufassen. Ebenso muss widersprochen werden, wenn Vatke (p. 601) behauptet, dass die reine Subjectivtät Jehovah's und die Weltschöpfung in der hebräischen

Digitized by Google

Vorstellung **nicht** zeitlich aufeinanderfolgen, so dass die erstere schon fertig wäre, während zur zweiten geschritten würde; vielmehr sei die Weltschöpfung in der absoluten Einheit schon mitgesetzt, und subjectiv oder phänomenologisch betrachtet sei die Erhebung zur Vorstellung von der Weltschöpfung nur die Reproduction des absoluten Urtheils der Einheit, die als concrete ohne die Besonderheit der Welt gar nicht zu denken sei. Dagegen ist zu bemerken, dass für das religiöse Bewusstsein des A. T.'s allerdings die göttliche Subjectivität als eine vor der Schöpfung fertige dasteht und dass die hebräische Schöpfungsmythe diesen Widerspruch der äusserlichen Verstandesvorstellung wesentlich mit in Kauf nehmen muss. Ohnediess ist es der philosophischen Betrachtung einer bestimmten Religionsform wesentlich um den gegebnen Begriff, nicht aber um eine Erhebung der mangelhaften Vorstellung in die Form der speculativen Idee zu thun. Und es fragt sich überhaupt noch, ob diese bestimmte Entgegensetzung der reinen vorweltlichen Subjectivität und des endlichen Daseins ein so hoch anzuschlagender Vorzug gegen die Vorstellung von Theogonie und Emanation ist, wie diess Vatke (p. 602 f.) behauptet.

§. 137.

Die äussere Erscheinung der israelitischen Religion.

Der religiöse **Glaube**, als die mit dem bestimmten Inhalt der religiösen Vorstellung lebendig erfüllte Gesinnung, ist innerhalb der hebräischen Religionsform vorwaltend als Gefühl der Abhängigkeit von Gott bestimmt, welches jedoch immer auch zugleich in das Gefühl der Zuversicht zu Jehovah, als dem Gotte der Väter umschlägt, der sich seinem Volke in besonderen Erweisungen seiner Macht und Weisheit, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, seiner Gnade und Treue kund gibt. Nach der Seite des praktischen Verhaltens ist dieses Verhältniss als Abhängigkeit von dem heiligen Gesetze Gottes bestimmt, das dem endlichen Willen als absolutes Sollen gegenübersteht und Erfüllung heischt. Das religiöse Bundesverhältniss zwischen Jehovah und seinem auserwählten Volke, als zwischen dem Herrn und seinem Knechte, ist der substantielle Inhalt des Glaubens, und die Andacht hat hier vorzugsweise die Form der Erhebung über alles Endliche zu der als über allem bestimmten Dasein schlecthin erhaben vorgestellten göttlichen Subjectivität; alles Thun des Individuums geschieht nur zur Ehre Gottes; die Furcht des Herrn ist aller Weisheit Anfang und Ende. Seinem Gotte gegenüber hat das endliche Subject nur formelle Freiheit, die ihren substantiellen Inhalt erst von aussen, durch die Beziehnng auf die absolute heilige Macht dieses Gottes erhält. Das Individuum ist noch

Digitized by Google

nicht als wahrhaft freie Persönlichkeit gewusst, wie bei den Griechen, sondern es ist hier vorerst nur die Berechtigung des Einzelnen als Gliedes eines bestimmten ethischen Gemeinwesens aufgegangen. Noch gehörte das Streben des Subjects dem Erdenleben und seinem äusseren Besitze, zeitlichen Gütern; langes Leben auf Erden ist der Wünsche höchstes Ziel und der Lohn für den Gehorsam gegen Jehovah's Gebote. Eine Unsterblichkeit nach dem Tode war den Israeliten fremd.

Auch der Staat ist der objective Ausdruck dieses specifischen Gottesbewusstseins; der Staat hatte die Form der Theokratie. Jehovah ist als unsichtbarer König, Gesetzgeber und Richter gewusst, und galten zunächst die Priester, sowie der sichtbare König, als Organe und Repräsentanten des göttlichen Willens im Staate, während dem Volke, als der Gemeinde Jehovah's, mit der Arbeit des natürlichen Daseins auch die Abhängigkeit von dem theokratischen Regiment zugefallen ist, ohne dass jedoch bei dem häufig eintretenden Widerstreit zwischen priesterlicher und königlicher Macht die theokratische Königsidee dauernd wirkliches Dasein erhalten hätte. Nur selten war, wie bei David, die Einheit des Königthums mit dem priesterlichen Einflusse erreicht und die unbestimmte Gestalt des unsichtbaren in der gegenwärtigen Persönlichkeit des irdischen Königs objectivirt, in dessen Salbung und Weihe der priesterliche Einfluss gewahrt und die theokratische Bestimmung des Königs symbolisch vorgestellt war.

Das Abhängigkeitsverhältniss des endlichen Subjects vom göttlichen Herrn prägte sich auch dem Cultus auf und hat insbondere in dem mosaischen Ritualgesetze, das dem ethischen Gesetze der 10 Gebote als wesentliche Ergänzung zur Seite steht, seinen adäquaten Ausdruck gefunden. Der Cultus ist der Dienst und Gehorsam Jehovah's. Die Speise- Opfer- und Reinigungsgesetze drücken eben nichts anders aus, als diese Idee der Negation des Endlichen durch das Göttliche, der Hingabe des Endlichen zum Opfer für Gott. Das endliche Subject selbst bleibt aber, obgleich ihm die Forderung der Innerlichkeit nicht durchaus fremd ist, nichts destoweniger streng an die Aeusserlichkeit des legalen Verhaltens und des Ceremoniendienstes gebunden, ohne sich zur wahrhaft freien, substantiellen Sittlichkeit zu erheben. Die äussere Reinigkeit hat hier noch

Digitized by Google

religiöse Bedeutung; im Versöhnungsopfer wurde ein Reines vor Jehovah dargestellt und die Versöhnung überhaupt in die äussere Reinigkeit und das legale Verhalten gesetzt, wobei die Sitte des Volkes roh blieb.

Im hebräischen Cultus sind noch die Reste orientalischer Symbolik, als Thier und Licht, enthalten. Symbolische Wesen, aus thierischen und menschlichen Formen zusammengesetzt, sind die Cherubim, die geflügelten Träger der göttlichen Herrlichkeit, die auf dem Deckel der Bundeslade abgebildet waren und über deren Flügeln die unsichtbare und unmachbare Lichtherrlichkeit Jehovahs thronend gedacht wurde. Um den im Tempel, als der Wohnung Jehovahs, vorgestellten symbolischen Mittelpunkt der bestimmten örtlichen Gegenwart des Nationalgottes odnete sich der ganze Cultus. Die hebräische Kunst trägt den Charakter der Erhabenheit, der sich in der vorwaltend lyrischen Poesie der Hebräer seinen klassischen Ausdruck gegeben hat. Die Abhängigkeit und Nichtigkeit des endlichen Subjects, seinem Gotte gegenüber, und die innere Zerrissenheit, die ethischen Kämpfe des Geistes bilden den wesentlichen Inhalt der hebräischen Lyrik.

Die wesentlichen Momente des hebräischen Cultus finden sich bei Vatke a. a. O. S. 629 ff. zusammengefasst, nachdem dieselben in der voraufgehenden (S. 177 ff.) kritischen Geschichte der religiösen Entwicklung bis in's einzelne Detail ausführlich betrachtet worden. Beachtenswerthe Andeutungen über die Auffassung des hebräischen Cultus finden sich auch in den angeführten Abhandlungen von Planck. Was die praktische Seite des israelitischen Selbstbewusstseins betrifft, so hat Feuerbach. Wesen des Christenthums (2. Aufl.) 1843. S. 450 die israelitische Religion mit allem Rechte als „die Religion des engherzigsten Egoismus“ bezeichnet. Das Aufgeben der Selbständigkeit des Individuums schlägt auf dem hebräischen Standpunkt in der Wirklichkeit in sein Gegentheil um und stellt sich als eigensinniges Verharren in der eiteln Partikularität dar. Scheinbar wird das Endliche preisgegeben, um desto sicherer gerettet zu werden. Selbstsucht und Eigennutz treten um so schroffer hervor, als die traurige Consequenz einer eudämonistischen irdischen Vergeltungslehre.

VIII. Die hellenische Religionsform.

§. 138.

Die allgemeine Bestimmtheit des hellenischen Geistes.

Stellte der Hebraismus die Spitze und Vollendung des orientalischen Selbstbewusstseins und den Uebergang zur occidentalischen

Digitized by Google

Form des Geisteslebens dar, so repräsentirt die aufkeimende Jugend des occidentalisch-europäischen Geistes der hellenische Volksgeist, dessen Grundwesen in der lebensvollen Durchdringung der Elemente des orientalischen und occidentalischen Geistes besteht. Wie die geographische Heimath der Hellenen ausser der olympischen Halbinsel noch das Inselreich des ägäischen Meeres und das gesegnete Jonien umfasste; so herrscht dasselbe Prinzip der Vereinzelung und Individualisirung auch im hellenischen Geistesleben und hat insbesondere der hellenischen Natur- und Gottesanschauung ihren bestimmten Charakter aufgeprägt. Im Diensthause Juda ging das Individuum in die harte Zucht des Geistes ein; das hebräische Selbstbewusstsein weiss sich als dienenden Knecht, als endliche und beschränkte Individualität, die für sich, dem allgemeinen Geiste gegenüber, keine Selbständigkeit und Berechtigung hatte. Aber der dienende Knecht warf die schimpfliche Fessel ab und erhob sich im königlichen Gefühle der Freiheit zum freien Göttersohne, der in der Schönheit männlicher Jugend sein Dasein vollendete; die griechische Persönlichkeit ist die in sich zu schöner Vollendung gediehene Jünglingsgestalt der Menschheit, die schöne Individualität.

Auch die Natur wird unter dem Gesichtspunkt der Individualität angeschaut, als unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Wesen, die menschlich vorgestellt werden; auch in der Natur schaut der Geist das Individuelle, Menschliche, und dieses, als das Innere der Natur, ist das Göttliche. Der Mensch hat sich von der Natur als einer ihm bloss fremd gegenüberstehenden befreit, indem er sie als sein Wesen in sich aufhebt und sich als freie Subjectivität, als Macht über die Natur festhält. Der Geist versenkt sich mit ahnungsvollem Lauschen in das Naturleben und erkennt darin wie im Spiegel sich selbst. Die menschliche Persönlichkeit ist nunmehr in den Mittelpunkt der ganzen Anschauungsweise getreten; die olympischen Götter der Griechen sind nicht mehr personificirte Naturmächte, deren bestimmten Inhalt das Naturleben bildet, sondern wesentlich geistige und sittliche Individualitäten, in denen der griechische Geist sich selbst in seiner Erhebung zum Ideal, in seiner schönen Verklärung anschaut. Die schöne Menschengestalt galt dem Bewusstsein als die für den Ausdruck der göttlichen Offenbarung einzig angemessene Form, und das Natürliche tritt zu ihr nur als unter-

Digitized by Google

geordnetes Attribut, als symbolische Beigabe hinzu. Die hellenische Religion ist die Verklärung der Natürlichkeit zur schönen Menschengestalt, also noch Naturreligion, aber freie, begeistigte Naturreligion. Noch ist das Natürliche nicht völlig abgestreift, sondern strebt sich noch zu erhalten. Im Siegergefühle seiner Herrschaft über die Natur vollendet der Grieche heiter und freudig die Kreise seines jugendlichen Daseins. Zum Erstenmal ist hier der Zwiespalt des Bewusstseins eigentlich aufgelöst und in der Heiterkeit des sinnlichen Daseins die Versöhnung gefeiert, die freilich nur eine vorübergehende war, so dass der verdeckte Zwiespalt in seiner klaffenden Tiefe am Ende wieder hervortreten musste, sobald der sich in sein Wesen vertiefende Geist zur Selbsterkenntniss gelangte.

Hat sich im hellenischen Gottesbewusstsein die unbestimmte symbolische Lichtgestalt des jenseitigen Einen Herrn in der diesseitigen Wirklichkeit ein bestimmtes Dasein gegeben, so tritt dabei die göttliche Persönlichkeit in die Vielheit concreter Göttergestalten, die als Herrn der Natur gewusst werden, ein, an denen jedoch zugleich der Mangel der Vereinzelung und Zersplitterung zur Erscheinung kommt. Gleich wie die frische Blüthe der irdischen Jugend vergänglich ist und in der wehmüthigen Klage über ihren Verlust endigt, so war es das Schicksal des griechischen Geistes, dieselbe Macht der Vergänglichkeit an sich zu erfahren. Die Schranke der hellenischen Gottesanschauung ist ihr Anthropomorphismus. Die persönlichen Götterwesen der Hellenen, als die idealen Mächte des hellenischen Lebens selbst, fallen der allgemeinen Macht des Schicksals anheim, der absoluten Nothwendigkeit, an der ihre Einzelexistenz sich bricht und untergeht. Diese allgemeine Schicksalsmacht, die alle einzelnen persönlichen Götter verschlingt und in sich auflöst, stellt sich im römischen Reiche dar, wo alle einzelnen Volksgeister in Einem Weltgeiste, alle Staaten in Einer abstracten Herrschermacht zusammengegangen und alle heimathlichen Götter in dem allgemeinen Pantheon des römischen Herrschergottes, des Kaisers, versammelt worden sind.

Was die Literatur zur philosophischen Darstellung der hellenischen Religionsform angeht, so ist zunächst, was E. Kapp (philosophische Erdkunde, I. S. 177 ff.) über die geographische Bedeutung von Hellas, und was Hegel, Philosophie der Geschichte (2. Aufl. 1840) S. 273 ff. über den weltgeschichtlichen Charakter der griechischen und römischen Welt

Digitized by Google

bemerkt haben, zu vergleichen. Treffende Bemerkungen über das allgemeine Wesen des hellenischen Natur-, Selbst- und Gottesbewusstseins finden sich bei Braniss a. a. O. S. 81 ff. Für die griechische Mythologie ist, ausser den veralteten Arbeiten von Creuzer und Baur und den wissenschaftlich-kritischen Vorarbeiten von K. O. Müller, Welcker, Lobeck, Solger u. A., besonders Stuhr's Darstellung der Religionssysteme der Hellenen (1838) zum Grunde zu legen. Ein beachtenswerther Beitrag zur philosophischen Erfassung des Wesens des griechischen Mythus ist in Forchhammer's Hellenika gegeben.

Gewöhnlich bestimmt man das Wesen des griechischen Geistes als unmittelbare Einheit von Natur und Geist oder als Identität von Natur und Freiheit. War aber die substantielle orientalische Einheit des Geistes und der Natur, nach Hegel, die Grundlage, d. h. die Voraussetzung des griechischen Geistes, welche hier zur Schönheit ausgebildet wurde; so ist diess schon nicht mehr die erste unmittelbare und substantielle Einheit, sondern schon in sich reflectirte, freie Versöhnung des Selbstbewusstseins. Hegel hat übersehen, dass die eigenthümliche Form und Bestimmtheit des klassisch-hellenischen Geistes sich historisch aus dem Pelasgerthum entwickelt hat, und dass in der pelasgischen Vorzeit die Hellenen die Entzweiung und den Kampf des Geistes und der Natur selbst durchgemacht haben, der sich aber später zu derjenigen Versöhnung vermittelte, die überhaupt dem griechischen Geist eignete, nämlich zur Verklärung des Natürlichen in der Schönheit. Weil nun eben der Gegensatz und die Entzweiung bereits die Voraussetzung des hellenischen Geistes ausmachte, so kann derselbe in keiner Weise als die noch unmittelbare substantielle Einheit von Geist und Natur gelten. Vielmehr charakterisirt sich die Bestimmtheit des hellenischen Geistes als die im Geist vermittelte, naiv-bewusste Reproduction der unmittelbaren Einheit oder als die schöne Einheit von Geist und Natur, wie denn auch das Schöne im griechischen Leben wesentlich zugleich das Sittliche, die Kalokagathie das sittliche Prinzip des griechischen Geistes ist. Weil nun Hegel das Hervergehen der hellenischen Religion aus dem Pelasgerthum nicht beachtet hat, so ist der Kampf des Geistigen und Natürlichen nach seiner subjectiv-phänomenologischen Seite, als Kampf im griechischen Geiste selber, von ihm nicht genug hervorgehoben worden.

Die concrete Entwicklung der hellenischen Religion.

§. 139.

Das Werden der hellenischen Religionsform in der vorhellenischen oder pelasgischen Zeit.

Wie das hellenische Leben überhaupt, so hat sich insbesondere die hellenische Religion zu ihrer klassischen Reife aus dem Pelasgerthum herausgebildet, dessen religiöse Elemente sich in der Zeit vor der Einwanderung der heraklidischen Dorier (um 1104 v. Chr.)

Digitized by Google

entfalteten. Das religiöse Bewusstsein der Pelasger war von der ursprünglichen Einheit und partriarchalischen Einfalt des Geisteslebens zur Entzweiung und zum Verfallensein an die Naturgewalt fortgeschritten, als Religion der Furcht vor der Naturmacht hervorgetreten, und hatte sich endlich in der Heroenzeit so weit geläutert und heraufgebildet, dass der Drang nach Versöhnung erwachte.

Was zunächst die Naturbestimmtheit des ursprünglichen pelasgischen Religionsbewusstseins angeht, so eignet dieselbe der ältesten patriarchalischen Zeit der Urbewohner Griechenlands, dem goldnen Zeitalter Hesiods, als der Zeit der Herrschaft des Kronos. Das religiöse Selbstbewusstsein bewegte sich noch in einer unbestimmten Empfindung der göttlichen Offenbarung in der Natur, einem unmittelbaren Gemeingefühle von den über dem Leben waltenden göttlichen Mächten, ohne dass sich dieses religiöse Gefühl schon zur Vorstellung besonderer Gottheiten erhoben hätte; Gefühle und Vorstellungen verschwammen und verschwanden wieder leicht und flüchtig, wie sie entstanden waren, ohne dass das Bewusstsein sie fassen und festhalten konnte. (Kronos zeugte seine Kinder und verschlang sie wiederum.) Ein bestimmter Fortschritt in der Entwicklung des pelasgischen Geistes knüpft sich an das Orakel zu Dodona, von wo aus, als von ihrem ältesten priesterlichen Mittelpunkte, die Pelasger mit den Namen auch die Vorstellung besonderer Gottheiten und gewisse religiöse und rechtliche Institute erhielten. Die unbestimmte Erinnerung an die umschwebenden Geister der Verstorbenen bildete sich zur freilich noch wenig bestimmten Vorstellung eines luftigen Geisterreiches aus, indem die Geister in dem geheimnissvollen Rauschen der Bäume als schützende Mächte gegenwärtig gedacht wurden. Diese Vorstellung ging dann zu einer concreten Einheit und Totalanschauung im Bilde des altpelasgischen Zeus (in der altitalischen Religion Dianus) zusammen, mit welchem sich, sowie diese Spender des häuslichen Glückes auch weiblich gedacht wurden, die Vorstellung der Dione (in der altitalischen Religion Diana) verknüpfte.

Die zweite Stufe in der vorhellenischen Entwicklung des religiösen Bewusstseins stellen die Naturgötter und das der Naturgewalt anheimgefallene Bewusstsein dar, das eherne Zeitalter, nach Hesiod, dessen Titanengeschlecht sich in sich selber

Digitized by Google

aufrieb. Voll Trotz und Uebermuth trieb sich der ungebändigte Naturwille im Menschen, der erdgeborne Thiermensch, in wüstem, frevelhaftem Thun maassloser Willkür umher. Dieser erwachte Naturgeist des pelasgischen Volkes trat in seinen Göttern in symbolischer Personification für die religiöse Vorstellung heraus. Kinder der Allmutter Erde (Gäa) werden diese Naturgötter genannt, die erdgebornen Titanen und Giganten, Cyclopen, Kentauren, Lapithen, Kureten, Kabiren — ungeschlachte Wesen, welche durch ihren frevelhaften Uebermuth ihren Untergang fanden. Die Mythen von Ixion, Trophonius, Sisyphus, Tantalus, Athamas, vor Allen aber Prometheus gehören diesem Zeitalter an. In dem Wesen des Prometheus erscheint der wüste, unversöhnte Kampf des trotzigen Menschengeistes, der sich in der Abhängigkeit von den Erdenmächten nicht zu innerem Frieden zu erheben vermochte, symbolisch vorgestellt. Menschenopfer waren mit dem Furcht und Grauen erregenden Dienst dieser titanischen Naturgötter verbunden, dem auch Todtenorakel eigneten. Die schwermüthige Klage des an die üppige Sinnenlust hingegebenen Geistes über den störend dazwischentretenden Tod drückt sich in dem Mythus über den Attes, der von der Göttermutter Cybele (Rhea) geliebt war und kläglich sterben musste, und in der mythischen Volksklage um den thrakischen Linos, dessen früher Tod bei den heiteren Festgelagen der Weinlesen betrauert wurde, aus.

Den nächsten Uebergang in die eigentlich klassisch-hellenische Zeit bildet das achäische oder Heroenzeitalter, in welchem die späteren Bildungselemente des griechischen Lebens zuerst keimkräftig hervortraten und sich Geltung zu verschaffen strebten. Die von den Orchomeniern oder Minyern ausgegangene Fahrt der Argonauten nach dem goldenen Schatz in Kolchis, der kadmeische oder altthebanische Sagenkreis, die Sagen von Oedipus und Orestes, die Macht Troja's und die gemeinsame Unternehmung der Achäer gegen Troja, und endlich die an die mythische Person des Minos geknüpften altkretischen Mythen von Minotaurus, Ariadne und dem Labyrinth, Dädalos und der kretischen Kunstschule, — diess sind die hervorragendsten Punkte in dieser Uebergangszeit, deren Frucht die griechische Anschauung des Heros war, worin sich das entzweite Bewusstsein zur Versöhnung und zu Anschauung der freien

Digitized by Google

geistigen Persönlichkeit erhoben hat. Die vollendetste Heroengestalt ist aber Herakles, der in den glorreichen Thaten seines Lebens seine sittliche Kraft bewährte und zum Lohn dafür in dem Kreis der seligen Götter ewige Jugend genoss. In Herakles schaute der griechische Geist die durch freie That vollbrachte sittliche Verklärung des Menschenlebens, sein eignes ideales Selbst an, woran er sich aufrichtete und zu vollenden strebte. Auf Kreta hatten sich die Bildungselemente des Zeitalters am energischsten concentrirt, wesshalb auch die Mythe nach Creta die Geburtsstätte des olympischen Zeus, die Wiege der olympischen Götterwelt setzte, die in der nachfolgenden epischen Dichtung und in der bildenden Kunst sich zu ihrer klassischen Vollendung entfaltete.

Unter den alten Götter werden von Hegel, ausser den titanischen Mächten, das alte Chaos, Tartarus, Erebos, Uranos, Gäa, Eros, Kronos, Helios, Okeanos aufgeführt und überhaupt die in der hesiodeischen Theogonie erwähnten Gestalten als alte Götter aufgefasst und als solche den neuen gegenübergestellt, als ob wirklich die in der hesiodeischen Dichtung vorkommenden symbolischen Gestalten, die von den alten Pelasgern verehrten göttlichen Wesen gewesen wären. Durch die neueren kritischen Untersuchungen über die griechische Mythologie ist aber dargethan, dass sich aus der hesiodeischen Theogonie und dem Götterkriege kein Bild der pelasgischen Götter herstellen lässt, da die hesiodeischen Anschauungen erst nach der Zeit der im Leben und Bewusstsein der Hellenen zu Stande gekommenen olympischen Götterwelt entstanden sind, als das in der Gegenwart befriedigte und in sich versöhnte Bewusstsein der Hellenen sich seine eigne Vergangenheit in mythischer Weise anschaulich zu machen strebte. Damals war die innere Entzweiung und die geistigen Kämpfe bereits in der olympischen Götteranschauung überwunden, und nur auf diesen früheren, der Pelasgerzeit angehörenden Zwiespalt des religiösen Bewusstseins sind die hesiodeischen Anschauungen zu beziehen. Nur das Bild des in sich kämpfenden, entzweiten und nach Versöhnung ringenden Bewusstseins stellt dieser Götterkrieg dar.

Namentlich hat Hegel (II., 101) das Wesen des Kronos unsicher gefasst, indem er dasselbe in das Moment des Uebergangs von den Naturmächten zum Geist setzte, sofern Kronos die aus sich erzeugten geistigen Götter, weil sie zunächst nur natürliche seien, verschlinge und aufhebe, darum aber selbst später durch List aufgehoben und von Zeus überwunden werde. Ohne Zweifel hat hier Stuhr (a. a. O. S. 27 f.) das Richtige getroffen, indem er das Wesen des Kronos auf den Fluss der ebenso schnell verschwindenden, als sich erzeugenden Gefühle und Vorstellungen deutete. Ausserdem hat Hegel in der Mythe von Prometheus, wo er der von Plato im Protagoras gegebenen einseitigen und ungenügenden Deutung folgt (Aesth. II., 46—49 und Religionsphilos. II., 106 f.), das eigentliche punctum saliens, den mythisch angeschauten Kampf

Digitized by Google

im Bewusstsein der Griechen selbst, und dann wieder die Ueberwindung dieses Kampfs aus eigner Kraft (Prometheus hilft dem Zeus zur Besiegung der Titanen), nicht getroffen.

Als das Resultat des Titanenkampfes hätte vor Allem die Anschauung des griechischen Heros, die Gestalt des Herakles, heraustreten müssen; denn erst aus und an der Anschauung der Heroenpersönlichkeit hat sich die olympische Götteranschauung im hellenischen Bewusstsein entwickelt. Diesen Zusammenhang des Heros mit der durch die künstlerische Phantasie ausgebildeten olympischen Götterwelt hat Conradi in der Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung S. 42 ff. tief und treffend dargestellt.

§. 140.

Die ausgebildete klassische Religionsform der Hellenen.

Die eigentlich klassische Ausbildung der hellenischen Religionsform in der durch die Kunst vollendeten Anschauung der olympischen Götter, sowie die kräftige Blüthe des hellenischen Lebens überhaupt, knüpft sich an die Bedeutung des Apollinischen Orakels zu Delphi. Die Erlegung des Drachen Python, der in der vorapollinischen Zeit das zuerst im Besitze der Gäa, dann der Titanin Themis und endlich der Phöbe, der Mutter der Latona gewesene Orakel bewachte, durch den Sohn der Latona, bezieht sich auf die Ueberwindung des finstern Erdgeistes und der titanischen Naturmacht, auf das Erwachen eines höheren, freieren, geistig-geschichtlichen Lebens, das sich an die Besitznahme des Orakels durch Apollo knüpft. Von diesem priesterlichen Mittelpunkt aus verbreitete sich ächthellenische Bildung über ganz Griechenland und wurde ein grosser religiöser wie politischer Einfluss auf die hellenische Geschichte ausgeübt. Das Hellenenthum ist die geschichtliche Darbildung des Apollogeistes. Sein bestimmtes Selbstbewusstsein über die innere Fortbildung seines eignen Religionsprinzips hat der griechische Geist in bestimmten mythischen Vorstellungen, z. B. den hesiodeischen Sagen von den verschiedenen Zeitaltern, ausgeprägt; die Vorstellung vom Kampf der alten Götter mit den neuen ist das mythologische Spiegelbild der Entwicklungsgeschichte des griechischen Geistes selbst, wie denn auch die Hellenen ihr Vaterland die Mutter der Mythen genannt und behauptet haben, dass Homer und Hesiod den Griechen die Götter geschaffen hätten; die Dichter haben ausgesprochen, was der in ihnen lebende substantielle Volksgeist schuf.

Digitized by Google

Das Göttliche wird gewusst als geistiges Subject, als sich selbst bestimmende und nach bestimmten Zwecken thätige Persönlichkeit; die göttliche Macht tritt aber hier, dem Wesen des hellenischen Volksgeistes und seinem Individualitätsprinzip gemäss, in eine Vielheit göttlicher Mächte auseinander. Diese vielen Götterindividuen nehmen ihren substantiellen Inhalt weder aus der Natur, noch aus der Phantasie der Dichter, sondern theils aus der Tradition und der religiösen Vergangenheit, den nationalen Anfängen der hellenischen Geschichte, theils aus örtlichen Beziehuugon und aus der wirklichen Gegenwart des Volks- und Staatslebens, als dessen Vorsteher, Ordner und Lenker die Götter erscheinen. Die geistige und sittliche Menschenwelt in ihren Hauptrichtungen wurde in dem bestimmten Götterkreis verklärt angeschaut und zwar so, dass die Hauptgötter unbewusst und absichtslos, durch den plastischen Instinct des Begriffs, zur Einheit eines in sich geschlossenen Systems geordnet erscheinen. Die olympischen Götter gruppiren sich nämlich einfach und ohne Zwang in folgender Ordnung.

Im Mittelpunkte des ganzen Systems steht als Ordner der Natur- und Menschenwelt der Vater der Götter und Menschen, Zeus, und ihm zur Seite seine Gattin Hera. Das Wesen des Zeus und seiner Ehe mit Hera spaltet sich aber für die Vorstellung in drei besondere Beziehungen, sofern er zunächst als freier Herr über die Natur in ihrer Ordnung und Regelmässigkeit, dann über die rechtlich-bürgerliche Seite des Familienlebens und endlich über das geordnete politische Leben im Staate waltet. Diese allgemeine Anschauung der objectiven Sittlichkeit des Volks- und Staatslebens in der göttlichen Wesensfülle des Zeus spaltet sich nach drei besonderen Richtungen die in der entsprechenden Entfaltung des olympischen Götterlebens in der Weise repräsentirt werden, dass die allgemeine Individualität des hellenischen Volksgeistes, das politische Gemeinwesen und die einzelne Individualität ihre besonderen Götter und Göttinnen haben, und endlich auch das Naturleben und die Unterwelt einen besonderen Götterkreis für sich bilden.

Voran stehen die Götter der allgemeinen Individualität des hellenischen Volksgeistes, das Geschwisterpaar Artemis und Apollo, die Kinder der Latona. Sie sind die Repräsentanten

sentanten des zum Ideal aufstrebenden geschichtlichen Lebens der hellenischen Menschheit. Apollo gibt dem Hellenen Heilkraft für leiblichen und geistigen Tod und heisst darum Phoibos. Die in der Latona (Leto) mythisch vorgestellte dunkle Verborgenheit des aus dem natürlichen Leben still zur Geschichte aufblühenden Hellenenthums entfaltet sich durch den Geist Apollo's zum vollen Tag des Bewusstseins. Die von Zeus dem göttlichen Sohne verliehene Weissagung bezeichnet ihn als den wissenden Gott, als das geschichtliche Selbstbewusstseins des Volksgeistes. In Verbindung mit ihm treten die Musen, denen es oblag, im Dienste des delphischen Gottes das Gedächtniss der Menschen- und Götterthaten für die Nachwelt aufzubewahren und dem hellenischen Volksgeist seine Unsterblichkeit bei der Nachwelt zu sichern.

Als die Götter des politischen Gemeinwesens erscheinen: Hestia, die Göttin des häuslichen Heerdes, Demeter, die Vorsteherin des Ackerbaues, Hephästos, der Repräsentant der bei der Bearbeitung des Feuers hervortretenden kunstmässigen Werkthätigkeit, und Athene, die Göttin der praktischen Weisheit und des ordnenden Verstandes im politisch-bürgerlichen Leben, als welche sie mit den ihr zur Seite stehenden Grazien dem geselligen Leben seine verständig-besonnene Anmuth verleiht.

In der Sphäre des Einzellebens, als die Götter der einzelnen Individualität, bewegen sich: Ares, der Repräsentant der ungestümen kriegerischen Wildheit und Körperkraft, Aphrodite, die holdlächelnde, leichtfertige Liebesgöttin, als Vorsteherin des sinnlichen Reizes und der freien Wahl der Geschlechter, als welche sie die Chariten zur Seite hat und, obgleich mit Hephästos vermählt, doch mit Ares den feurigen Liebesgott Eros erzeugt, endlich Dionysos, der Repräsentant des aus dem frischen vegetativen Naturleben sich erhebenden individuellen Geistes, als welcher er in der begeisternden Kraft des Weines dem Menschen höhere Lebensweihe ertheilt. Unter dem Einflusse der Verehrung des Dionysos wurde vom hellenischen Bewusstsein die ganze Natur begeistigt und mit Nymphen, Dryaden, Najaden, Oreaden, Satyrn, Silenen bevölkert, welche die Wälder, Berge, Flüsse, Fluren, Bäume und Quellen bewohnten und alle im Gefolge des Dionysos auftraten. Auch Pan

Digitized by Google

gehörte zu dessen Begleitern, der in seinem Wesen von späteren mystischen Philosophen als die allgemeine Zeugungskraft der Natur gedeutet ward.

Die dritte Hauptsphäre des hellenischen Götterkreises bilden die Götter des Naturlebens und der Unterwelt. Poseidon, der wilde Meer-Zeus, beherrscht mit dem Naturleben der Erde auch das Meer, und repräsentirt so die Herrschaft des selbstbewussten Geistes über das wilde Naturleben. Unter der Erde, im nächtigen Dunkel des Schatten- und Todtenreiches, waltet der finstere Zeus-Hades oder Pluto mit harter, unbeugsamer Strenge. Ihm zur Seite steht seine Gemahlin Persephone, als ein die Furchtbarkeit des Todes milderndes, versöhnendes Wesen, das den Zusammenhang zwischen der Ober- und Unterwelt vermittelt und den Kampf zwischen Leben und Tod im hellenischen Bewusstsein darstellt. Als ihr Begleiter auf ihrer wechselnden Wanderung aus der Ober- in die Unterwelt erscheint Hermes, als derjenige Gott, der auch nach einer andern, verwandten Seite die Verbindung des individuellen Menschenlebens mit dem Todesreiche vermittelt.

Erscheint in dieser Uebersicht der olympischen Götterwelt Zeus als die objective Einheit der besonderen Götter, als die allgemeine, nach bestimmten Zweken handelnde, freie Macht der göttlichen Persönlichkeit, in welcher alle Strahlen des in den übrigen Göttern besonders angeschauten göttlichen Wesens organisch zusammenlaufen (wie diess auch in der Vorstellung ausgedrückt ist, dass Zeus die übrigen Götter in ihre Aemter und Wirkungskreise eingewiesen habe;) so stellt sich ausserdem die Einheit des griechischen Gottesbegriffs als eine mystische, dem Cultus angehörende dar, sofern für die gläubige Anschauung jeder einzelne Gott die ganze Fülle des göttlichen Wesens in sich trug, und darum das Subject in der andächtigen Erhebung zu dem Gotte die gerade ersehnte Befriedigung wirklich fand. In höchster Beziehung aber stellt sich die Einheit der griechischen Götter, als eine unmittelbare, in der Anschauung der allgemeinen Nothwendigkeit oder der Schicksalsmacht dar, welche als der dunkle Hintergrund des Götterlebens der Götter inneres Wesen ausmacht. Das Schicksal in der griechischen Religion ist nichts anders, als die aus dem Innern des Menschen in's Jenseits hinausgetragene Freiheit des selbstbewussten Menschen-

Digitized by Google

geistes, das transscendente Selbst des griechischen Geistes und der gegenwärtigen göttlichen Mächte des Lebens.

Hegel behauptet (Religionsphilos. II., 113 und Aesth. II., 82), dass der Kreis der olympischen Götter kein systematisches Ganze, keine an sich systematisch gegliederte Totalität ausmache. Durch den Begriff freilich sind sie nicht geordnet und konnten es nicht sein, weil nicht dieser, sondern die naive Unmittelbarkeit und unbewusste Lebendigkeit des religiösen Lebens selbst das Prinzip ist, welches die Gestalten der mythologischen Vorstellung erzeugt. Nicht Bewusstheit eignet der griechischen Religion, sondern der unmittelbare Instinct harmonischer Schönheit. Geht die Speculation, welche die vorhandenen Formen des Lebens in ihrer immanenten Wesenheit aufzufassen und geistig zu reproduciren hat, ernstlich darauf aus, die griechischen Götter in ihrer innersten Individualität zu erfassen und den Formen des religiösen Lebens ihre eigenste Bestimmtheit abzulauschen, so tritt, wie von selbst, ein harmonischer, ungekünstelter Zusammenhang der Götter hervor, auf welchen hingewiesen zu haben schon Solger's Verdienst war. (Nachgelass. Schriften, II., 707).

Die Individualität der olympischen Götter erscheint bei Hegel vielfach falsch und einseitig aufgefasst, was zum Theil in der Vermischung des Pelasgischen und Hellenischen seinen Grund hat. In allen diesen Göttern soll, nach Hegel, noch die Naturgrundlage, als Rest des Alten, erhalten sein. Apollo soll ausserdem, dass er der wissende Gott, der Orakelspender ist, noch einen Anklang an den titanischen Helios, an die Sonne enthalten, obgleich es historisch constatirt ist, dass die olympische Gestalt Apollo's zur Sonne in gar keiner Beziehung steht; Poseidon hat als der das Meer mit freier Macht beherrschende Gott ebensowenig eine Naturgrundlage; der Inhalt seines Wesens ist nicht das Meer, wie bei Okeanos oder Pontos, sondern die geistige Herrschaft über dieses Naturelement. Bei Zeus gar ist an einen Zusammenhang mit dem Himmel, der Atmosphäre, der Sonne und dgl. durchaus nicht zu denken. Bei der Diana hat Hegel das wahre Verhältniss gerade umgekehrt: ihre Grundlage soll die Beziehung auf die Natur, als erzeugendes und ernährendes Prinzip, als allgemeine Mutter Natur sein, und diese Naturgrundlage soll dann später umgebildet worden sein zum griechischen Begriffe der Artemis, der strengen und hinausstrebenden Jungfrau. Es verhält sich aber gerade umgekehrt: Artemis hat als Olympierin zuerst geistigen Inhalt, und die unter kleinasiatischen Einflüssen erfolgte Umbildung ihres Wesens in's Naturelement ist das Spätere. Bei Hermes hebt Hegel die List und Wohlredenheit hervor, was gegen die Hauptbeziehung des Gottes als Todtenführers und Vermittlers zwischen der Ober- und Unterwelt nur Nebensache ist.

§. 141.

Die Auflösung der klassischen Religionsform der Hellenen.

Nachdem der griechische Geist in der Kunstreligion und im wirklicheu Leben des Staats sein eignes Wesen und seine bestimmte

Digitized by Google

Persönlichkeit in ihrer plastisch-objectiven Gestalt angeschaut hatte, musste zugleich, sowie der Blick wohlgefällig auf diesem Dasein ruhte, die Reflexion über diese gegenwärtige Gestalt des hellenischen Geistes erwachen. Damit trat zugleich das Moment der Skepsis ein, als derjenige Wendepunkt im hellenischen Bewusstsein, wo es aus der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst zum Zweifel an der Angemessenheit derjenigen Form fortschritt, unter welcher ihm bis dahin die religiöse Wahrheit gegenständlich geworden war. Die Keime der inneren Auflösung der hellenischen Religionsform treten aber zuerst noch in unbefangener, gläubig-religiöser Reflexion in der Mystik, insbesondere den vorwaltend seit der Zeit der Perserkriege aufgeblühten, an die Verehrung der Demeter geknüpften eleusinischen Mysterien auf, in welchen der Geist aus der mythischen Zersplitterung nach einer höheren Einheit strebte. In den Mysterien wurde in unbefangener, gläubiger Weise, ohne dass die erwachte Reflexion hier schon zur Skepsis fortgeschritten wäre, die innere Bedeutung und der Sinn des mythologischen Volksglaubens gelehrt und derselbe mit der symbolisch-mythischen Form in innigster Einheit angeschaut. Sie sind die erste unbefangene religiöse Auslegung, die erste Erkenntniss des Glaubensinhalts. Die Bedeutung der mannichfachen und verworrenen eleusinischen Sagen bezieht sich vorwaltend auf die an die Verehrung der Demeter geknüpfte höhere Gesittung, insbesondere auf den Gegensatz zwischen Leben und Tod, auf die Vorstellung von der im Wiedererwachen des Naturlebens mystisch angedeuteten Erlösung des Menschen vom Tode.

Weiterhin wurde die Reflexion zur negativen Skepsis, die sich in drei besonderen Erscheinungsformen darstellte, indem sie entweder die Mythen allegorisch ausdeutete (die Sophisten, Plato, die Stoiker) oder die Mythologie für eine Erfindung der Priester und Staatsmänner erklärte (der Sophist Kritias) oder die mythologischen Personen für vergötterte Menschen nahm (Euemeros). Das Resultat dieser skeptischen Bewegung im hellenischen Geistesleben bestand darin, dass der Glaubensinhalt rein für sich herausgestellt und von der unangemessenen Form der mythischen Vorstellung losgelöst worden war. An dieses negative Resultat knüpfte die grie-

Digitized by Google

chische Philosophie in positiver Weise an. Der wirkliche Untergang der hellenischen Religionsform als solcher vollzog sich in dem Versinken des griechischen Geistes in orientalisch-jonischem Naturleben, in der Entfaltung der griechischen Philosophie zu einer lebendigen Macht im Volke, und in der Verschmelzung der religiösen Volksgeister seit Alexander. Die Vernichtung der griechischen Freiheit war nur die Leichenfeier des bereits erloschenen eigenthümlichen Lebensgeistes der hellenischen Nationalität.

Die griechische Religion musste aber untergehen, weil die ihr eignende personalistische Bestimmtheit des Göttlichen noch das Endliche an sich trug, weil ihre Götter mythologische Götter, Wesen der Phantasie, Gebilde der Vorstellung waren. Gegen diese Götter sind in Wahrheit die Heroen sogar das Höhere; denn die Heroen haben die eigne Natürlichkeit und Endlichkeit im Läuterungsfeuer des Kampfes und der Busse, durch eigne Arbeit überwunden. Dieses Verhältniss ist den Griechen selbst zum Bewussstsein gekommen in der Vorstellung vom Sturze des Zeus. Bei Aristophanes hören wir den Dionysos zu Herakles sprechen: Wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbst du ihn. Diess ist die W e i s s a g u n g des griechischen Geistes über sein eignes Schicksal. Herakles erscheint als das weissagende Vorbild für die künftige Vollendung der Persönlichkeit in einer höheren Form des religiösen Bewusstseins. Der Heros Herakles ist der hellenische Volksgeist selbst, der in verklärter Jugendgestalt in der Geschichte fortlebt. In der griechischen Philosophie, die als Naturphilosophie in Kleinasien begann und durch Anaxagoras nach Athen verpflanzt wurde, begriff der hellenische Geist sich selbst und seine geschichtlichen Voraussetzungen, sie war sein Jenseits, seine Zukunft. Mit ihr war aber auch der lebendige Geist der Religion, welche die Wurzel der Philosophie war, erloschen, und das dahinwelkende Volksleben blieb hinter der aufblühenden Knospe des neuen Geistes zurück. Dass aber dieser Geist, die innere Unendlichkeit der freien Subjectivität, der in dem Sohne der Maria später, bereichert und berechtigter, wiedererwachte, unterdessen, während wilder Stürme des äusseren Volkslebens, im Schoosse der Menschheit stillverborgen fortgenährt ward, dafür hatte der Weltgeist gesorgt: im germanisch-nordischen Geiste hatten die Elemente des orientalischen, wie des hellenischen Volksgeistes sich

Digitized by Google

zu einem innigeren Bunde in grösserer Vertiefung vermählt, als auf der Stufe des Hellenenthums möglich war.

Auffallend ist es, dass Hegel zwar in der Aesthetik (II., 100—119), nicht aber in der Religionsphilosophie die Auflösung der griechischen Religionsform und den Untergang der klassischen Götter einer Betrachtung unterworfen hat. In der Aesthetik treten als die besonderen Momente und Seiten dieses Auflösungsprozesses 1) das Schicksal, 2) den Anthropomorphismus der Götter und 3) die Satire auf; als den Boden der Satire bezeichnet aber Hegel die römische Welt, als in welcher die prosaische Auflösung des Ideals und die Zertrümmerung der griechischen Schönheit sich vollzogen habe. Damit war an sich der einzig richtige Standpunkt und die Norm für die Auffassung der römischen Religion gegeben, und es muss als ein inconsequenter Missgriff von Seiten Hegels bezeichnet werden, dass er gleichwohl in der Religionsphilosophie die römische Religion als eine selbständige und gleichberechtigte weltgeschichtliche Form des religiösen Bewusstseins aufstellte, während dieselbe doch nur die Bestimmtheit einer früheren Stufe trägt. Hegel selbst bezeichnet (S. 173) das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht als den Ursprung der römischen Gottesverehrung. Und war die allgemeine Herrschermacht, das leere und hohle Schicksal der römischen Welt, dem gegenüber das Individunm unterging und für Nichts galt, im Jupiter Capitolinus und später im Kaiser gegenwärtig angeschaut und verehrt; so steht der römische Gott in dieser Beziehung weit unter der griechischen Gottesanschauung, auf der ersten Stufe der Naturreligion, etwa der chinesischen gleich, mit welcher Hegel selbst die römische parallelisirt. (II., 45.)

Die Elemente der altitalischen (sabinischen, lateinischen und namentlich etruscischen) Religion und Bildung sind theils pelasgische, die sich von Dodona und Nordgriechenland aus nach Italien verbreitet und mit dem altitalischen Leben verschmolzen haben, theils auch (in späteren Zeiten) hellenische Religionselemente, welche durch die griechischen Colonien sich in Unteritalien geltend machten. Wie aus der Vereinigung von Latinern, Sabinern und Trusciern die Anfänge des römischen Staates sich gebildet hatten, so ist auch die altrömische Religion aus einer Vermischung latinischer, sabinischer und besonders etrurischer Religionselemente entstanden, die durch das Institut der Auspicien, als ein gemeinsames religiöses Band zusammengehalten wurden. Ihrem Wesen nach war die römische Religion der lebendigste Ausdruck des römischen Volkscharakters selbst, der aller angeborenen, concreten Individualität, alles eigentlich substantiellen Inhalts ermangelt und nur das Gepräge der abstracten Verstandesreflexion trägt. Ein umständlicher und lästiger Ceremoniendienst war das Wesen des römischen Cultus. Die späteren römischen Gottheiten, weitentfernt, die wesentlichen, substantiellen Mächte des Volksgeistes, die Ideale des sittlich-politischen Menschenlebens zu sein, wie in der hellenischen Religion, waren vielmehr personificirte sittlich-politische Begriffe; es waren keine mythologischen Götter, sondern durch die nüchterne Verstandesthätigkeit, die sich auf die endlichen Zwecke des Lebens bezieht, gebildete symbolisch-allegorische Wesen. Der Cultus war ein Cultus des

Digitized by Google

Aberglaubens und der Furcht, der in dem weitläufigen, von den Etruskern überkommenen Divinations- und Wahrsagerwesen seinen Mittelpunkt hatte. Vgl. über das Nähere: Mythologie und Offenbarung. I. S. 421 ff.

§. 142.
Die praktische Seite der hellenischen Religionsform.

Wie in der griechischen Vorstellung die Erde der Aufenthalt und die Heimath der Götter war, so schloss auch für den Glauben die gegenwärtige Wirklichkeit des diesseitigen Lebens das Ziel aller Wünsche und alles Strebens ein; die diesseitige Welt galt allein als der Boden, auf welchem alles Menschliche und Göttlich-Schöne als in seiner wahren Heimath gedeiht. Von den Göttern wusste der Grieche sein Leben durchwaltet; darum hatte er in dem frohen Genusse der Gegenwart sein volles Genüge. Iedem Sterblichen war bei der Geburt auch seines Lebens Maass und Ziel zugetheilt von den Spinnerinnen des Geschicks, und jeder trägt in seinem individuellen Wesen und Charakter seinen Dämon, sein Geschick. Die allgemeine Nothwendigkeit der Schicksalsordnung ist's aber, welche als Nemesis das ruhige Gleichgewicht und Ebenmaass des Welt- und Menschenlebens aufrecht erhält und alle Erhebung über diese Mitte am Individuum rächt. Der Kampf der individuellen Freiheit gegen Götter- und Schicksalsordnung macht das Interesse der Tragödie aus. Der gesunde Sinn des Griechen nahm auch die Schuld des bewusst- und willenlos von ihm Vollbrachten auf sich und stand für sein Geschick, wie für seine bewusste That ein.

Dem in heitrer Freude sich bewegenden Jugendleben der Griechen musste der Tod und die Auflösung der diesseitigen Wirklichkeit des Lebens ein schweres Räthsel sein, dessen Dunkel kaum der schwache Schimmer einer unbestimmten Ahnung flüchtig zu erhellen vermochte. Das Leben nach dem Tode galt als ein leeres Schattenleben; die jenseitige Welt erschien als Vernichtung des heitern Daseins auf der schönen Erde; weil von der Leiblichkeit getrennt, ist es nur eine unwesentliche, seelenlose, schattenhafte und träumende Fortsetzung des oberen Lebens, ohne Fleisch und Blut. Eine wehmüthige Sehnsucht und Klage nach dem Lichte der Oberwelt erfüllt die Abgeschiedenen. Aber durch die freie sittliche Menschenthat konnte ein unsterbliches Leben errungen werden. Hera-

Digitized by Google

kles hat seine selbsterworbene Unsterblichkeit vor den Göttern voraus, und in der Liebe und Selbstaufoferung aus Liebe wird der Tod überwunden.

Wegen des Ungewissen und Verborgenen, welches die Götter wissen, war die Weissagung (Mantik) nothwendig, deren eine Art, die subjective Mantik, sich auf die besonderen Geschicke und partikularen Verhältnisse des Einzellebens bezog und in ihrer Erscheinung wesentlich einer weit niederen Religionsstufe angehörte. Eigenthümlich war dagegen der hellenischen Religion die objective Form der Weissagung durch Orakel. Apollo's Mutter Leto, die dunkle Verborgenheit, der dunkle Erdgeist, ist der Ursprung aller Erkenntniss der Zukunft. Durch die Naturkraft der Erde begeistert, spricht die pythische Priesterin des Apollinischen Heiligthums zu Delphi dunkle und räthselhafte Sprüche, welche durch die Priester des Gottes im apollinischen Sinne, d. h. aus dem Geist des allgemeinen geschichtlichen Lebens der hellenischen Staatenverhältnisse gedeutet und zur Klarheit des Bewusstseins gebracht wurden.

Die Erhebung des Subjects zum Göttlichen ward vorwaltend durch das Priesterthum vermittelt, welches, ohne einen kastenmässig abgeschlossenen Priesterstand zu bilden und politischen Einfluss zu haben, die Opfer versah, die Opferstätten und Tempel beaufsichtigte, das Tempelgut verwaltete, die Mantik besorgte. Die Oberaufsicht über das ganze Cultuswesen führte ein besonderer Beamter des Staats. Ausser den bei besonderen Gelegenheiten angestellten Reinigungs- und Sühnopfern hatten die gewöhnlichen Opfer bei den Griechen hauptsächlich den Sinn der äusserlichen Anerkennung des Göttlichen und des wirklichen Genusses. Kasteiungen und Fasten waren dem lebensfrischen Sinne der Griechen fremd. In den mit Opfern verbundenen religiösen Festen hatte das hellenische Volk den freiesten Genuss seines vom Glauben an die Götter getragenen Daseins; die lebendige Gegenwart des Göttlichen in Opfern, Spielen, Schauspielen, Tänzen, Gesängen und Wettkämpfen hervorzubringen und sich gegenständlich zu machen, darin bestand die religiöse Bedeutung der hellenischen Götterfeste.

Das Göttliche in schöner Menschengenstalt erscheinen und in ihr die religiöse Anschauung zu plastischer Gegenständlichkeit heraustreten zu lassen, war die Aufgabe der klassischen Kunst.

Digitized by Google

Für die Darstellung der Götterindividuen in ihrer, allem Kampf entrückten olympischen Ruhe und kummerlosen Heiterkeit und Seligkeit, in ihrem heitern und erhabenen Frieden, der zugleich wie von einem schmerzlichen Hauche der Trauer über die ihnen anhängende Leiblichkeit angeweht ist, erscheint unter allen Künsten die Skulptur die geeignetste. Das Götterbild war das Portrait des im Geiste gegenwärtig angeschauten Gottes, welches sowohl das allgemeine göttliche Wesen, als auch die charakteristisch bestimmte Individualität und geistige Persönlichkeit des Gottes in dem ganzen äusseren Ausdruck der Gestalt darstellte. An die Plastik schloss sich die Baukunst an: der Tempel war die Wohnung des Gottes, und keine griechische Stadt entbehrte der Tempel und Götterbildsäulen. Die Kunst wurde, unter der Pflege des Staats, Mittel zur Bildung des Schönheitssinnes und, seitdem sie auch der Belohnung für patriotische Tugend diente, ein Hebel des Ruhmes und der Vaterlandsliebe. Die Anschauung der Schönheit näherte den Sinn für die gesunde Harmonie zwischen Körper und Geist. Freilich fing mit der Blüthe der Kunst in Athen schon der lebendige Glaube an unterzugehen, und der ästhetische Sinn der Athener spiegelte sich noch in den herrlichen Kunstgebilden, als die göttliche Mutter der schönen Kunst, die Religion, schon lange im Leben untergegangen war.

Die griechische Sittlichkeit ist noch vorwaltend als objective Sittlichkeit, d. i. als derjenige Zustand der Gesinnung bestimmt, wo sich das Subject noch in unmittelbarer Einheit mit dem Ganzen, dem Staate weiss, welcher das lebendige Dasein des Gesetzes ist. Die höchste Sittlichkeit ist die öffentliche, politische Tugend. Der Inhalt des Gesetzes bildet das substantielle Pathos des griechischen Charakters, wie sich derselbe in allen jenen plastischen Individualitäten und grossen Persönlichkeiten ausgeprägt hat, die als Virtuosen der Bürgertugend und der Kunst des Lebens in der Geschichte des Griechenvolkes auftreten. Das Ziel des hellenischen Lebens war jene Kalokagathie oder sittliche Schönheit der ganzen persönlichen Erscheinung, wie sie in den grossen Männern der hellenischen Geschichte hervorleuchtete.

Vgl. über den Inhalt dieses Paragraphen des Verf. Mythologie und Offenbarung I., S. 386—402. Hegels Philos. der Geschichte. S. 294 ff. Jakob's Vermischte Schriften. III. Bd. (Leben und Kunst der Alten) und Wachsmuth's hellenische Alterthumskunde. II. Th. 2. Abth. 5 u. 6. Absch.

Digitized by Google

(Götterdienst und Kunst.) Den griechischen Cultus, als Gesinnung als Dienst und als Versöhnung, hat auch Hegel in der Religionsphilosophie, II., S. 126 ff. ausführlich behandelt. In diesem Abschnitt vom Cultus hat Hegel kurz erwähnt (II., 129 f.), dass aut dieser Stufe ein schwacher Schein der Vorstellung von der Unsterblichkeit vorhanden sei. Hier hätte näher auf die Weise des griechischen Unsterblichkeitsglaubens eingegangen werden müssen, was Hegel versäumt hat. Und dabei musste insbesondere die Gestalt des Herakles als bededeutsam heraustreten, der sich die Unsterblichkeit und ewige Jugend durch seine eigne Lebensthat errang und, nachdem er von irdischer Beschränktheit reingebrannt war, zu den seligen Göttern in den Olymp erhoben wurde. In der Anschauung des Herakles steht der gesunde Sinn der Griechen der Wahrheit der Unsterblichkeitsidee weit näher, als sich die gewöhnliche christliche Vorstellung in ihrer phantastisch-illusorischen Gestalt rühmen darf. In das Leben der Menschheit allein setzte der griechische Glaube die Fortdauer und Ewigkeit der Persönlichkeit; das Leben der Menschheit allein galt ihm als die wirkliche und wahre Heimath des persönlichen Geistes, und die Anschauung der Heroenwelt war die mythologische Form der Vorstellung einer sittlichen Welt, in welcher der hellenische Geist seine ewige Heimath wusste.

Die Mysterien, insbesondere die Eleusinien, hat Hegel in der Religionsphilosophie (II., 150 und 153 f.) als ein Moment des Cultus, und zwar desselben von Seiten der Reinigung und Versöhnung, betrachtet, während er sie in der Aesthetik (II., 57 f.) als eine der Formen und Weisen ansah, in welcher bei den Griechen das Alte aufbewahrt und erhalten und der Rückgang des griechischen Geistes in seine ersten Anfänge enthalten sei. Als das Letztere aber können sie um desswillen schon nicht gelten, weil sonst die Erscheinung nicht erklärlich wäre, dass die geistreichsten Männer, wie Pindar, Sophokles, Euripides u. A. die eleusinischen Weihen so hoch gepriesen haben. Ueber die Mysterien kann, auf dem Grund der neuesten kritischen Untersuchungen von Lobeck, Stuhr u. A., kein anderes Urtheil gefällt werden, als dass sie den ersten Fortgang des hellenischen Glaubens zu seiner Auflösung bezeichnen. Vgl. des Verf. Mythologie und Offenbarung. I., S. 403 ff. §. 209 und die Untersuchungen von Stuhr, die Religionssysteme der Hellenen. S. 399 ff., auch Baur Symbolik und Mythologie. II., 2. S. 327 ff.

IX. Die germanisch-nordische Religionsform.

§. 143.

Die allgemeine Bestimmtheit des germanisch-nordischen Geistes.

Während die Bildungselemente der alten Welt im römischen Reich zusammenströmten, um sich zu neutralisiren, wuchs im Dämmerlichte des deutsch-skandinavischen Nordens ein Volk

Digitized by Google

heran, welchem Liebe und Heldenleben die Angelpunkte des Daseins waren, und welches die reiche, bewegliche Lebendigkeit und tiefe Gemüthsinnigkeit seines Wesens in menschlich würdigen persönlichen Heldengestalten und in einer sinnigen Volkssage ausgeprägt hatte. Wie die Sonne des Weltgeistes, nachdem in der hellenisch-römischen Welt seine Mission erfüllt war, zum Westen und Norden Europa's niederging, so stellt diese grössere Vertiefung des Geistes der Menschheit das germanische Selbstbewusstsein dar, dessen Grundprinzip die individuelle Freiheit und unendliche Subjectivität ist, woran das hellenisch-römische Leben untergegangen war. Im Wesen des germanischen Geistes paarte sich mit der Innerlichkeit eines tiefen und reinen Gemüths eine mächtige und reiche Phantasie. Der Nordländer, in seiner lebensfrischen, ahnungsreichen Naturwüchsigkeit und im Vollgenusse seiner freien, kräftigen Individualität, war weder den Naturmächten hingegeben, noch suchte er das Natürliche zur Schönheit zu verklären, sondern im energischen Gefühle seiner Freiheit und Herrschaft über die Natur tritt er ihren Mächten mit verachtendem Trotz entgegen, geht siegesgewiss den Kampf mit denselben ein, blickt tief in ihr Innerstes und bringt aus solcher Vertiefung in's mächtige Naturleben des Nordens eine Fülle lebensvoller Anschauungen und poetischer Gestaltungen hervor. Das Naturleben erschien dem germanischen Bewusstsein durchweg begeistigt und von geistigen Mächten beherrscht, die in einem Kreis von Welten zusammengeschlossen gedacht wurden.

Die germanisch-nordische Individualität ging nicht im Staate auf, sondern das Recht der Familie und freien Subjectivität kamen zu ihrer vollen Geltung. Ein entschiedenes Hervortreten sittlicher Elemente, ein energisches Rechtsgefühl und eine unendliche Willenskraft eigneten dem germanischen Geiste, woher es auch sich erklärt, dass die Germanen nach dem Untergang ihres altheidnischen Lebens noch die intensive Kraft besassen, ein neues Leben einzugehen, das als die höhere Verklärung ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit sich darstellt. Die hohe und in der Geschichte der alten Völker einzig dastehende Verehrung der Frauen und die Heiligkeit der Ehe beweisen, dass der germanische Geist eine tiefe Empfindung von dem wahren Wesen der Weiblichkeit besass, deren

Digitized by Google

Bedeutung und sittlicher Einfluss auf das Menschenleben namentlich in den mythologischen Frauen- und Mädchengestalten, an denen die nordische Religion reich ist, zur Erscheinung kommt. Die romantische, reine Liebe des Weibes, das auch noch als Mutter jungfräulichen und keuschen Sinnes bleibt, spielt auch bei den Göttern eine Rolle; solche Liebe begeistert, nach der germanischen Vorstellung, mit göttlicher Gluth zu hoher Poesie; ein Weib bewahrt, nach der mythischen Vorstellung, die Aepfel der Unsterblichkeit; Mädchen geleiten die gefallenen Helden nach Valhalla; mit dem Tode der Liebe ist für das religiöse Bewusstsein auch die sittliche Kraft des Gemüthslebens untergegangen.

Darum ist auch mit Recht die Religion unserer germanischen Voreltern das reinere, unverdorbene, strenge Heidenthum genannt worden. Insbesondere erscheint dieses religiöse Bewusstsein als die höchste Vollendung des mythologischen Geistes der vorchristlichen Welt, dessen Elemente sich darin bedeutsam zur concreten Einheit eines schöneren Pantheon, als das römische war, zusammenschlossen. In der nordischen Religion feiert der Geist zugleich seine Rückkehr aus der Entzweiung und Zerstreuung der besonderen mythologischen Gestalten zur Einheit Gottes in der tiefen, mystischen Innerlichkeit des Menschengeistes. In Odhin, dem Allvater, wird hier die absolute Einheit der ganzen Welt in mythologischer Objectivirung und Projection angeschaut, ihre Entzweiung durch das Böse, der Zwiespalt des Daseins, in Loki, und das mit dem Glauben an eine allgemeine Wiedergeburt und Versöhnung verbundene vorahnende Gefühl der inneren Unzulänglichkeit und des Untergangs der heidnischen Religion wird in der Vorstellung von der Götterdämmerung, dem Weltuntergang, zur grossartigen Weissagung auf den Sieg der absoluten Religion, deren Prinzip darum auch mit der germanischen Individualität am Tiefsten und Innigsten sich zusammenschliessen konnte, um aus dieser Vermählung des Orients und Occidents, auf den Trümmern des römischen Reichs die neue germanische Welt hervorgehen zu lassen.

Während im eigentlichen Deutschland in die Zeit vor der Völkerwanderung die Blüthe der heidnischen Religion fällt, welche schon seit dem 4. und 5. Jahrhundert durch das Christenthum hier verdrängt zu werden anfing, stand im 6—9. christlichen Jahrhundert das religiöse Volks-

leben des skandinavischen Nordens in seiner vollen Kraft und Blüthe; seit dem 9. christlichen Jahrhundert lebte die nordische Götter- und Heldensage in Island nochmals wieder auf und prägte sich in Volksdichtungen aus, welche im 12. Jahrhundert durch den isländischen Geistlichen Sämund Frode gesammelt wurden und unter dem Namen der älteren oder poetischen Edda bekannt sind. Die in christlichen Zeiten abgefasste jüngere Edda wird dem Isländer Snorri Sturleson (im 13. Jahrh.) zugeschrieben. Ausserdem haben spätere Geschichtschreiber, unter Andern Adam von Bremen und der Däne Saxo Grammaticus, für die nordische Mythologie grosse Wichtigkeit neben jenen Originalquellen.

Die zerstreuten Notizen, welche über die der skandinavischen verwandte eigentlich deutsche Mythologie vorhanden sind, hat Jacob Grimm in seiner deutschen Mythologie (2. Aufl. 1834) zusammengestellt, und auf der Grundlage von Grimm's Untersuchungen hat W. Müller (Geschichte und System der altdeutschen Religion. 1834) die einzelnen Notizen über deutsche Götter durch das System der entsprechenden nordischen Gottheiten zu ergänzen und so eine zusammenhängende und vollständige Uebersicht der germanisch-nordischen Religion (S. 147 ff.) zu geben versucht. Für die geistige Auffassung und Belebung des mythologischen Materials haben Stuhr (Abhandlungen über nordische Alterthümer. 1817.), Schrader (germanische Mythologie. 1843.) und Köppen (literarische Einleitung in die nordische Mythologie. 1837., wozu vgl. hall. Jahrb. 1841. S. 67—84), für den Mythus von Thor die treffliche Monographie Uhland's (1836) ausgezeichnete Verdienste. Vgl. auch Rosenkranz, die Naturreligion. 1831. Vorrede S. XII. ff.

In Hegel's Religionsphilosophie hat die nordische Religion keine Stelle erhalten, obgleich sie mit ihrem reichen Mythenkreis, ihrer grossartigen Gottesanschauung und dem ihr zum Grunde liegenden Prinzip der freien Subjectivität ein wesentliches Moment des Fortschritts repräsentirt und den nächsten Uebergang zur absoluten Religion bildet, — ein Mangel in der Hegel'schen Religionsphilosophie, den schon der Herausgeber derselben in der Vorrede zur ersten Auflage hervorgehoben hat.

§. 144.

Die concrete Entfaltung der nordischen Mythologie.

Neun Welten unterschied das religiöse Bewusstsein des germanischen Nordens in seiner Vorstellung vom Weltgebäude, dessen Mitte die Erde, als die Wohnung der Menschen, Mannheim oder Midgard, das südliche Ende Muspellheim, die Lichtwelt, und das nördliche Ende Niflheim, die Nacht- oder Unterwelt bildeten. Die Wohnung der Elfen, Alfheim, der Asen, Asaheim oder Godheim, mit der Götterburg Asgard und Odhin's Palaste Valhalla, und

Digitized by Google

endlich Vanaheim, die Wohnung der Vanen, liegen zwischen Muspellheim und Mannheim, während zwischen Mannheim und Niflheim auf der andern Seite die Riesenwelt Jötunheim, die Wohnung der Nachtelfen Svartalfheim und Helheim, der Aufenthaltsort für die Todten lagen, wohin man über die Gjallarbrücke gelangte.

Die erste Gestalt des nordischen Bewusstseins, welche in einer Zeit hervorgetreten war, als dasselbe noch in unmittelbarer Einheit mit dem Leben der Natur sich befand und nur erst eine allgemeine und unbestimmte Empfindung des in der Natur und Menschenwelt waltenden göttlichen Lebens besass, war die unbestimmte Persönlichkeit Alfadir's (Allvaters) oder Alfadir-Odhin's, der auch Surtur oder der Schwarze, d. i. die dunkle, und unbegreifliche Macht des Lebens, und Fimbultyr, d. i. der alte Gott, heisst, der in Muspellheim wohnt. Er steht über den späteren Göttern, die erst aus Alfadir Odhin hervorgegangen und dem Wesen nach in dessen zwölf Beinamen enthalten sind. Wie nun dieser allgemeine Weltgeist, Allvater, gegen die spätere im Bewusstsein entstandenen und in verschiedene Mythenkreise vertheilten Göttergestalten, die eigentlichen Asen, in den Hintergrund getreten ist, so tritt er später wieder als Surtur in der Götterdämmerung hervor, bekämpft und besiegt die mythologischen Götter; von dem Feuer, das er wirft, vergeht die ganze Welt; vor seinem Lichte erbleichen Götter und Menschen und eine neue Welt ersteht.

Schaute das Bewusstsein die im Natur- und Menschenleben sich offenbarende Einheit in Alfadir Odhin an, so besonderte sich im weiteren Fortgang der Entwicklung des religiösen Geistes dessen Wesen in drei Göttergestalten: Odhin (Wuotan), Hänir (Vile) und Loki (Lodur), welche den ersten Mythenkreis bildeten, indem Odhin den allgemeinen Natur- und Menschengeist, den Lenker des Natur- und Menschenlebens vorstellte, Hänir oder Vile, als Odhins Gefährte und Beisitzer, den ordnenden Verstand und das über Allem waltende Maass und Gesetz des Lebens bezeichnete und endlich Lodur oder Loki, die Willkür der Leidenschaft und des sinnlichen Lebens, das zügellose Ausschweifen der Phantasie ausdrückte. Lodur schied sich von dem gemeinsamen Leben seiner göttlichen Brüder, nahm seine vereinzelten Wege in selbstischer Willkür, und an

Digitized by Google

seine Stelle traten dann die besonderen Mächte der Phantasie, die Vanen, die durch Niord im Reiche der Asen repräsentirt und in ihrem eigenen Reiche von dem verständigen Hänir beherrscht werden. Aus Lodurs Wesen entwickelte sich allmählich der Begriff des Bösen, das in ihm persönlich angeschaut wurde.

So war Odhin allein noch übrig gelassen vom ersten Mythenkreis, und für die spätere religiöse Anschauung ging dessen Wesen in zwei Hauptrichtungen auseinander, welche durch Baldr oder Paltar und Thor (Asathor oder Donar) in der Weise repräsentirt wurden, dass Baldr den nordischen Geist in seiner ethischen Reinheit, ahnungsvollen Kraft und Gemüthstiefe, dagegen Thor vorzugsweise die derbe, sinnliche Kraft, den mächtigen Naturgeist des Menschenlebens nach der Seite der äusseren, physischen Thatkraft bezeichnete und dann weiterhin die vier anderen Asen Tyr oder Zio (der besonnene Kriegergeist und Drang nach Abentheuern), Heimdallr (der weise Berather der Götter und Ordner der menschlichen Verhältnisse), Forsete (der Richter und Schlichter des Streits) und Bragi oder Bragr (die begeisterte Jugendpoesie des Lebens) dem Wesen Baldr's sich anschlossen, während dem Wesen Thor's der blinde Hödr (die unverständige blinde Gewalt), der schweigende Vidar (der starke Helfer in Noth), Vali (der tapfe Schütze im Streit) und Ullr (der Gott des Schwertes und Zweikampf Verwandt sind.

Das allgemeine Wesen und die besonderen Verhältnisse und Beziehungen der Weiblichkeit werden in den Göttinnen, den Asynien oder Disen angeschaut. Baldr's Gemahlin Nanna repräsentirte die jungfräuliche Keuschheit in der Ehe; Odhin's Gemahlin Frigg oder Frigga erscheint als Hausfrau und Mutter, Niord's Tochter Freya als Geliebte und liebende Jungfrau. Die Göttin der Sage und Geschichte ist Odhin's Tochter Saga, Eyer die beste Verkünderin des Glücks. Dem Mädchen Gefion dienten Alle, die als Jungfrauen starben. Siofne erregte die zärtliche Liebessehnsucht der Ehe, Lofne oder Lofe schloss den Ehebund und Vör oder Var wachte über dem Schwur der Treue. Sygn, die Hüterin zum Eingang in den Göttersaal, war die Göttin der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, Hlyn die Botin der Frigg, um der Sterblichen

Digitized by Google

Kummer zu lindern. Die Valkyrien, die Schlachten- oder Wunschmädchen, wählten die Helden zum Tod. Die Göttin der Jugend, Iduna, bewahrte den Göttern die Aepfel der Unsterblichkeit.

Auch den Zusammenhang des Naturlebens stellte sich der nordische Geist, in seinem freien Natursinn und seiner leichtbeweglichen Phantasie, in einer menschenähnlichen, geordneten Gemeinschaft vor; alle Elemente, Berge, Bäume, Felsen und Gewässer wurden mit persönlichen Wesen bevölkert, die den Asen, Vanen und Menschen zur Seite stehen. Die Riesen oder Jetten waren die Natur- und Elementengötter, die wilden, ungebändigten Naturmächte. Die Liosalfen (Lichtelfen) bewohnten als lichtglänzende Wesen von winziger Gestalt Alfheim, wie die lichtscheuen Dunkelelfen oder Dvergar (Zwerge) Svart-ålfheim und die Wassergeister oder Nixen (Nichus) die Fluthen der Gewässer. Die Töchter des im Meere lebenden Oegir und seiner Gattin Rân, die Meerweibchen oder Wellenmädchen lockten verführerisch mit ihrem Gesang in die tiefe Fluth die Jünglinge hinab.

In den Vanen, Mittelwesen zwischen Göttern nnd Menschen, hat sich der nordische Geist die Welt der Phantasie und den religiösen Glauben überhaupt in mythologischer Weise gegenständlich gemacht. Die Mythe vom Kampf zwischen den Asen und Vanen bezieht sich auf den mit der erwachten Reflexion im nordischen Bewusstsein eingetretenen Zwiespalt, womit sowohl der Weg der Erkenntniss, als auch der Sünde betreten war. Nachdem das Bewusstsein einmal zur Reflexion erwacht war, ging es auch über die im Glauben vorhandene gegenwärtige Anschauung der Götterwelt hinaus und so entstanden die Schöpfungsmythen. In Ginnungagap, dem leeren unendlichen Raume, waltete Alfadir, der die Elemente trennte und den Riesen Ymer und die Kuh Audhumla schuf. Aus den Salzsteinen, an welchen diese leckte, wuchs der grosse Mensch Bure, der Vater Bör's hervor, der mit einer Riesentochter die Brüder Odhin, Vile und Ve erzeugte. Diese, die Beherrscher des Erdenlebens, schufen die ersten Menschen, deren Geschlecht unter dem Schutze der Esche Yggdrasill, des Menschheitsbaumes, wuchs. Bei der Wurzel der Esche ist Urda's Quell, aus welchem die drei weisen Nornen, die Schicksalsjungfrauen, Urd, Verdand

Digitized by Google

und Skuld (Vergangangenheit, Gegenwart und Zukunft) gekommen sind, die das Gesetz des Menschenlebens bestimmen.

Die Spitze und den Schluss der nordischen Gottesanschauung bildet die Vorstellung von dem durch Loki veranlassten Tod Baldr's, des besten der Götter und der bald nachher erfolgenden Götternacht oder Ragnarök, in welcher Götter und Menschen untergehen, damit aus der untergegangenen Welt die neue Erde geboren werde, die Asen wieder auferstehen und der Baum der Menschheit von Neuem zu grünen beginne. In dieser mythischen Vorstellung ist dem nordischen Bewusstsein die Ahnung aufgegangen, dass die Götter nur die Gestalten des menschlichen Selbstbewusstseins sind und in der Unendlichkeit des Geistes untergehen müssen, um als die verklärten Mächte des Geisteslebens ewig zu leben.

Ueber das Einzelne der nordischen Götter und den ganzen mythologischen Vorstellungskreis vergleiche man die Uebersicht in des Verfassers Mythologie und Offenbarung. I., S. 438—456 Ausführliche Entwicklungen über das Wesen der einzelnen Götterindividuen finden sich bei Müller a. a. O. S. 177 ff. und Schrader a. a. O. S. 98 ff.

§. 145.

Die äussere Erscheinung der nordischen Religion.

Die Vertiefung des nordischen Geistes in die unendliche Innerlichkeit des Gemüths geht mit einer kräftigen Energie der religiös-sittlichen Gesinnung Hand in Hand. Das Schicksal ist in der nordischen Anschauung auf dem Wege begriffen, in's Innere des Menschen selbst einzukehren; die Schicksalsmächte, deren Quelle an der Wurzel des Menschheitsbaumes sich befinden, sind die Mächte des allgemeinen Lebens der Menschheit und seiner nothwendigen Entfaltung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Darum waren auch die nordischen Götter selbst, die transscendenten Gestalten des Selbstbewusstseins, dem allgemeinen Schiksale der Endlichkeit, dem Gesetze des endlichen Daseins unterworfen. Leicht und freudig überwand aber der nordische Held den Schmerz des Todes und schied mit heiterem Todesmuthe von der Schönheit des Lebens, um in Wallhalla's Wohnungen zu höherem Heldendasein in Gemeinschaft mit den Göttern zu erwachen. Die Unsterblichkeit des Herakles wurde im germanischen Glauben allen im Kampfe gefallenen Helden

Digitized by Google

zu Theil; sie lebten als Einheriar in Odhin's Palast nicht als Schatten, sondern ein wesentliches und wirkliches Leben nach dem Tode fort. - Dieser Aufenthaltsort der gefallenen Helden erweiterte sich in späterer Anschauung zum Wohnorte aller guten Menschen; dem Göttersaale Gimli oder Vingolf, während in der älteren Vorstellung der Aufenthalt für die Verstorbenen überhaupt, nämlich für diejenigen, welche vor Alter oder an Krankheit starben, Helheim war.

Im Privatleben der germanisch-nordischen Völkerstämme war der Hausvater der Familienpriester der die Opfer verrichtete; nur die öffentlichen und gemeinsamen Opfer wurden von den eigentlichen Priestern dargebracht, die zugleich bei der Rechtspflege, in den Volksgerichten und im Kriege, zur Aufrechthaltung der Zucht, thätig waren. Bei den mit Opfern und Gelagen verbundenen Götterfesten wurde der Götter überhaupt oder eines besonderen Gottes gedacht und ihnen ein Becher geleert, d. h. des Gottes Minne (Gedächtniss) getrunken. Heilige Haine waren in den ältesten Zeiten die Tempel, wie die Stätten für die Volksversammlungen und Gerichte. Erst in späteren Zeiten kamen wirkliche Tempel auf; Götterbilder kannte auch nur die spätere Zeit. Einen letzten Rest von Symbolik stellen in der nordischen Mythologie die den Göttern heiligen Thiere die, z. B. das Pferd, die zwei Raben und Wölfe Odhin's, Fenrir's Wolf, der verwandelte Sohn Loki's, der den Asen viel Unheil brachte. Bei der Götterdämmerung treten die Wölfe als böse Mächte mit den Göttern in Kampf und verschlingen Sonne und Mond.

Die Freiheit des Subjects war das Prinzip des germanisch-nordischen Volkslebens, und das öffentliche Leben war wenigstens in Friedenszeiten dem Familienleben untergeordnet. Durch die hohe Bedeutung der Familie und das freie Recht des Einzelnen stehen die Germanen in der Geschichte einzig da. In stiller Häuslichkeit entwickelte sich bei denselben die tiefe Innerlichkeit des weiblichen Wesens, vor welchem der Germane hohe Achtung hegte. Keuschheit und eheliche Treue wurden hoch und heilig gehalten und deren Verlust galt als höchster Schimpf für das Weib. Entschiedene und kräftige Eigenthümlichkeit tritt in allen Verhältnissen des germanischen Lebens hervor. Trug diese Freiheit des Subjects immerhin noch die Bestimmung der Natürlichkeit an sich, so wohnte ihr doch

Digitized by Google

der Keim unendlicher Bildungsfähigkeit inne, wie diess die Geschichte und Staatenbildung der germanischen Völker bewiesen hat.

Ueber die Unterwelt und den Zustand der Todten ist das Schlusscapitel bei Müller a. a. O. S. 385 ff., über die äusserliche Seite der Religion Schrader a. a. O. S. 273 ff. und 16 ff. 59 ff., und über die Rechts- und Staatsverfassung der alten Deutschen unter Andern Leo's Universalgeschichte (2. Aufl. 1839) II. S. 4 ff. 8 ff. 67 f. zu vergleichen.

Digitized by Google

ZWEITER THEIL.

Die Ideologie des religiösen Geistes,

oder

die Philosophie der absoluten Religion.

Der andere Adam oder der erschienene Gottmensch.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die Ideologie des religiösen Geistes.

oder

die Philosophie der absoluten Religion.

---

§. 146.

Der Gegenstand der Ideologie des religiösen Geistes.

Waren in den bisherigen phänomenologischen Disciplinen der speculativen Religionswissenschaft die nothwendigen historischen Voraussetzungen der im Christenthum aufgegangenen Idee der Religion betrachtet worden, bildete also den allgemeinen Inhalt der Phänomenologie des religiösen Geistes die Idee der Religion in ihrem Ansichsein, d. h. in ihrem transscendenten, in das Jenseits der Vergangenheit fallenden historischen Vermittlungsgange oder dem Prozess ihres Zusichselbstkommens; so tritt nun als der allgemeine Inhalt der nächsten religionsphilosophischen Disciplinen der historische Aufgang der Idee der Religion selbst, die in's Dasein getretene absolute Religion, die Religion in ihrer Wahrheit auf. Die besonderen Disciplinen, welche diesen Inhalt umfassen, bilden die eigentliche Mitte im encyclopädischen Organismus der Religionsphilosophie. Die Phänomenologie des religiösen Geistes, in ihrer letzten Disciplin, als philosophische Religionsgeschichte, schloss mit dem Begriffe der freien geistigen Individualität, als der höchsten Stufe religiös-sittlicher Vollendung, zu welcher es der religiöse Geist in seiner vorchristlichen Entwicklung hatte bringen können. Der Aufgang der unendlichen Freiheit des Subjects in seiner ganzen Innerlichkeit und Tiefe in Einem menschlichen Individuum

Digitized by Google

bildet, wie den Wendepunkt der Zeiten, so auch den Uebergangsbegriff zum folgenden Abschnitt, den Ausgangspunkt der religionsphilosophischen Ideologie. Der Mensch als Adam, der natürliche und aus seiner Natürlichkeit zu seiner Idee sich emporringende Mensch, bildete das Interesse der religionsphilosophischen Phänomenologie; der andere Adam, der erschienene Gottmensch, der sich zum Bewusstsein der Einheit Gottes mit der Menschheit und der Menschheit in Gott erhohen und in und aus dem Bewusstsein dieses wahren universalen Wesens der Menschheit heraus gehandelt und gelebt hat, ist nun der concrete Inhalt der Ideologie des religiösen Geistes, die sich zur vorausgegangenen Phänomenologie wie die Erfüllung zur Weissagung und präexistentiellen Bewegung des Zwecks, wie Resultat und Frucht zum Werden und Selbstverwirklichungsprozess verhält.

Um den wahrhaft historischen Christus also dreht sich die ganze Entwicklung der ideologischen Disciplinen; er ist der eigentliche Lebensnerv der Kirchen- und Dogmengeschichte, sowie auch (und nicht, wie diess, nach Hegels Vorgange, Daub, Marheineke, Rosenkranz statuirt haben, die Trinitätslehre oder der Gottesbegriff) das Prinzip, aus welchem sich Dogmatik und Ethik organisch entfalten. Es ist hieraus ersichtlich, dass diejenigen Disciplinen, die in der bisherigen theologischen Encyclopädie als historische und als speculative (systematische) Theologie aufgetreten sind, nunmehr als Momente Eines Begriffs, der Ideologie des religiösen Geistes, zusammengefasst erscheinen. Jene abstracte Trennung vom Historischen und Speculativen ist aber um desswillen unstatthaft, weil sie auf einer einseitigen Auffassung vom Wesen der Speculation beruht, welche in Wahrheit ebenso wenig das historische, wie das praktische Element ausschliesst, vielmehr gerade seinem Wesen nach darin besteht, das Gegebne durch die Taufe der philosophischen Idee flüssig zu machen. Die Philosophie der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums ist eben die speculative Kirchen- und Dogmengeschichte, welche als solche ein wesentliches Glied im Organismus der speculativen Theologie, im wahren und umfassenden Sinne des Wortes, als der speculativen Religionswissenschaft schlechthin, bildet. Nicht blos das „Zusichselbstkommen, die werdende Selbstanschauung der christlichen Idee in ihrer Entäusserung," wie diess Strauss (Charakteristiken und Kritiken, S. 233) behauptet, ist also der Inhalt der aus der historischen sich hervorentwickelnden speculativen Theologie, die den von jener aufgespeigerten Reichthum des Materials in der Freiheit des Begriffs für sich verwende; sondern wenn, wie Strauss a. a. O. ausdrücklich bemerkt, „die scheinbar zufällige Veränderung der christlichen Kirche und Lehre zu nothwendigen Momenten der Idee werden, zu Metamorphosen ihrer Entwicklung," so fällt damit die ab-

Digitized by Google

stracte Trennung zwischen historischer und speculativer Theologie, wie es in der bisherigen theologischen Encyclopädie der Fall war, nothwendig von selbst weg.

§. 147.

Der Begriff der Ideologie des religiösen Geistes.

Soll hiernach eine wissenschaftliche Definition der Ideologie des religiösen Geistes gegeben werden, so bestimmt sich dieselbe zunächst im Allgemeinen formell als die Wissenschaft von der Idee der Religion; oder, sofern der zu sich selbst gekommene, als Idee auftretende religiöse Geist hiermit, im Gegensatz zu den bisherigen Stufenformen der Mythologie, als die Stufe der absoluten Religion oder der Offenbarung sich darstellt, lässt sich diese Wissenschaft als die Philosophie der absoluten Religion, mit Hegel, oder als die Philosophie der Offenbarung, mit Schelling bezeichnen. Werden die Inhaltsbestimmungen dieser Wissenschaft, wie sie als die Prinzipien der ihr angehörenden einzelnen Disciplinen sich darstellen, zur Totalität zusammengefasst, so ist die Ideologie des religiösen Geistes, ihrem wahrhaft erfüllten, concreten Begriffe nach, die speculative Erkenntniss der religiösen Idee als solcher, in der Dialektik ihrer daseienden Objectivität, und zwar dieser Objectivität sowohl als historischer, wie auch als für das religiöse Subject seiender Positivität. Insofern nun aber der angegebne Inhalt das Interesse der religionsphilosophischen Ideologie bildet, darin also der wahrhaft historische Christus in seiner Vergangenheit und Gegenwart, das Christenthum als historische Thatsache, wie als Lebensprinzipp begriffen werden soll; kann dieser Theil der religionsphilosophischen Encyclopädie, im Unterschiede und relativen Gegensatze zum vorhergegangenen phänomenologischen Theile der Religionswissenschaft als die speculative Christologie, im prägnanten Sinn des Worts, wobei von der gewöhnlichen engen Bedeutung des Wortes abgesehen wird, bezeichnet werden. Der zum allgemeinen Leben der Menschheit sich erweiternde und die Weltgeschichte durchdringende Christus, als die wahrhafte Persönlichkeit des Geistes, bildet den Mittelpunkt der Kirchengeschichte; die Idee des im Subject gegenwärtigen und Bewusstsein und Willen erfüllenden Christus, in ihre besonderen Mo-

Digitized by Google

mente auseinandergelegt und zum System entfaltet, stellt sich dann als der bestimmte Inhalt der Dogmatik, und die zum systematischen Organismus vollendete Gegenwart des Christus im Willen des Subjects als der Inhalt der christologischen oder absoluten Ethik dar. Auch von diesem christologischen Gesichtspunkt aus tritt also der innere Zusammenhang der drei genannten Disciplinen augenscheinlich hervor.

Ein dem letzteren Gesichtspunkte ähnlicher Grundgedanke liegt der Schrift von Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (1839) zum Grunde, nur dass derselbe bloss nach einer Seite und unvollständig vom Verfasser durchgeführt worden ist. Vergl. das. p. V. f. Dieser ideologische oder christologische Theil der religionsphilosophischen Encyclopädie entspricht im Allgemeinen dem dritten Theile der Hegel'schen Religionsphilosophie, als der Wissenschaft von der absoluten Religion oder dem realisirten Begriffe der Religion. Hegel freilich hat die von uns als Prinzipien besonderer Disciplinen auseinandergehaltenen Elemente, die historische, dogmatische und ethische Seite der christlichen Idee, in Eins verschmolzen, indem er die Momente des Trinitätsbegriffes zu Eintheilungsgründen nahm und demgemäss zuerst Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, als das Reich des Vaters, dann die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewussiseins und Vorstellens, als das Reich des Sohnes und endlich die Idee im Elemente der Gemeinde, als das Reich des Geistes darstellte. Vgl. Religionsphilos. II., S. 218 ff.

Schelling (bei Paulus a. a. O. S. 612 ff.) unterscheidet von der Philosophie der Mythologie die Philosophie der Offenbarung dergestalt, dass die letztere die göttliche Thatsache der Offenbarung, d. i. das seit Weltzeiten vorbereitete Christenthum, aus ihren nothwendigen Voraussetzungen begreifen solle. Die Offenbarung, im Gegensatz zur Mythologie, als einem nothwendigen Prozesse, ist ihm aber ein vollkommen frei gesetzter und aus dem Entschluss und der That des göttlichen Willens zu begreifender Act. Christus, als in welchem alle Schätze der Erkenntniss verborgen, d. h. in ihm begriffen sind, ist der Inhalt der Philosophie der Offenbarung, die als solche ein ursprünglich reales, in's Sein selbst zurückgehendes, vor und über allem Erkennen und allem Dogma statt findendes Verhältniss des Menschen zu Gott zur nothwendigen und unerschütterlichen Grundlage hat und ihrem Inhalt nach selbst eine Geschichte ist, die in den Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. In einer Philosophie der Offenbarung handelt es sich allein darum, die Person Christi zu erklären, wie er der Inhalt des Christenthums ist. Diess ist von Schelling als der Grundgedanke der Offenbarung im Allgemeinen ausgesprochen. Als der nähere, besondere Inhalt der Offenbarung wird dann (S. 648 ff. a. a. O.) das Wirken Christi vor seiner Menschwerdung oder die Präexistenz Christi, dann seine Menschwerdung, sein Leben, Leiden und Sterben, als der Keim eines in Ewigkeit wachsenden Lebens, und endlich dieses selbst, als das fortdauernde Werk Christi in der Entwicklung der Geschichte der christlichen Kirche betrachtet. Diess ist nach Schelling der Weg, den eine Philosophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, der geschichtliche Prozess,

Digitized by Google

durch den allein auch der Kirche ihre Objectivität erhalten werden kann. Vgl. auch den Bericht über Schelling's neues System in den theol. Jahrbüchern. 1842. S. 64 ff.

Diese allgemeinen Grundgedanken Schellings über die Philosophie der Offenbarung sind ebensowenig zu bestreiten, als das Meiste der einzelnen weiteren Ausführungen nur auf das Prädikat phantastischer Hypothesen und theosophisch-christologischer Spielereien Anspruch zu machen berechtigt ist. Gegen die Hegel'sche Construction des Christenthums enthält die Schelling'sche jedenfalls das Eine sehr wichtige Moment des Fortschritts, dass einmal die Grundlage der Offenbarung nicht als ein dialektischer Prozess des Absoluten selbst, sondern als ein ruhendes ursprüngliches Verhältniss des Menschen in Gott, als ein Sein und Einssein des Endlichen in Gott, gefasst und ausserdem, dass bei der Schelling'schen Auffassung des Christenthums über der theoretischen auch die praktische Seite, über dem Momente der nothwendigen Entwicklung auch die freie That, die ethische Tiefe des christlichen Prinzips, zu ihrem Rechte gekommen ist. Es bedarf nur einer von phantastischen Transscendenzen gereinigten, wahrhaft wissenschaftlichen Durchführung des Schelling'schen Grundgedankens, um die von uns sogenannte Ideologie des religiösen Geistes sich als eine Philosophie der Offenbarung manifestiren zu lassen.

§. 148.

Die Eintheilung der Ideologie des religiösen Geistes.

Die im Begriffe der Ideologie des religiösen Geistes, als der Wissenschaft des realisirten Begriffes der Religion, zur einheitlichen Totalität zusammengeschlossenen Momente legen sich durch ihre eigne Dialektik in der Weise auseinander, dass sie als die Prinzipien von drei besonderen Disciplinen auftreten. Die Ideologie des religiösen Geistes hat nämlich zu betrachten:

a) Die Idee der Religion in ihrer unmittelbar daseienden Lebendigkeit oder gegebnen Objectivität — die speculative Kirchen- und Dogmengeschichte, als die Philosophie der historischen Entwicklung der absoluten Religion oder die objective Dialektik der daseienden Idee der Religion.

b) Die Idee der Religion, nach ihrer theoretischen Seite zunächst, in ihrer aus der objectiv-historischen Unmittelbarkeit entbundenen reinen Form der Idealität, in ihrem abstract-innerlichen Dasein im wissenden Subject — die speculative Dogmatik, die Systematik der christlichen Idee, als die eigentliche Philosophie der absoluten Religion.

c) Die Idee der Religion, nach ihrer praktischen Seite, oder das aus der Dogmatik resultirende ethische Element, wie es sich

Digitized by Google

ebenfalls zum ideellen Fürsichsein des Systems organisch entfaltet, als die rein innerliche Welt des von der christlichen Idee durchdrungenen Willens sich darstellt — die absolute oder eigentlich theologische und christologische Ethik.

Diess ist die Eintheilung dieses zweiten Theils der theologischen Encyclopädie und der allgemeine Zusammenhang ihrer besonderen Disciplinen In diesem s. g. ideologischen Gebiete ist die Religionsphilosphie zunächst begreifende Erkenntniss des gegebnen Christenthums, als in welchem die Idee der Religion unmittelbar aufgegangen ist, in die geschichtliche Wirklichkeit sich hineingebildet hat und durch die Dialektik der Geschichte sich dazu forttreibt, sich zur bewussten Wirklichkeit ihrer reinen, freien Idealität aufzuheben, welche dann sowohl nach der theoretischen, als nach der praktischen Seite in dem organischen Zusammenhang des Systems sich entfaltet.

Während Schleiermacher, durch einen richtigen Instinct geleitet, (vgl. oben S. 24) die Dogmatik und Ethik unmittelbar an die historische Theologie, als an die wissenschaftliche Erkenntniss des Christenthums in seiner historischen Entwicklung und seinem gegebnen Zustande, sich anschliessen lässt und damit auch diese beiden Disciplinen als unter den Gesichtspunkt des flüssigen Prozesses der Idee fallend angesehen wissen will, hat Rosenkranz (Encyclopädie 2. Aufl. S. 2 ff. 9 f. 335 ff.) das Schwankende zwischen der Stellung der speculativen und historischen Theologie zugegeben, doch aber aus dem Grunde, weil die s. g. speculative oder systematische Theologie als das allgemeine zur Geschichte als dem Besonderen sich verhalte, diesem logischen Gange gemäss mit der speculativen Theologie anfangen und dann die historische Theologie folgen lassen zu müssen geglaubt, wenngleich dieser Anfang, der seiner geschichtlichen Vermittlung nach als die Blüthe und das reinste Resultat der ganzen Theologie angeschaut werde, auch ebensogut an's Ende gestellt werden könne.

Diese letztere Stellung wird aber von uns um desswillen vorgezogen. weil sich ja die systematische Theologie als solche von der biblischen Dogmatik, als der ersten Entfaltung des christlichen Lehrbegriffs, wie dieselbe ein integrirendes Moment in der historischen Theologie bildet, gerade dadurch unterscheidet, dass jene ihrem Begriffe nach die ganze Vergangenheit der christlichen Entwicklung zur nothwendigen Voraussetzung hat. In der historischen Theologie ist die Idee des Christenthums das actu Gegenwärtige oder als daseiende Lebendigkeit, in der dogmatischen Theologie dagegen ist es die Gegenwart der Idee, wie sie sich als Resultat des geschichtlichen Prozesses ihrer daseienden Lebendigkeit darstellt, was den Inhalt der Wissenschaft ausmacht.

Was nun näher die Dogmatik und Ethik angeht, so ist zwar allerdings, wie diess auch Rosenkranz (a. a. O. S. 9 u. 90) hervorgehoben hat, die Ethik an sich, ihrem Prinzip nach schon in der Dogmatik enthalten, sofern nämlich der Inhalt der Ethik eben nur die praktische Seite der den Inhalt der Dogmatik bildenden Idee der absoluten Religion ist. Aber damit ist auch die Nothwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Unterscheidung gegeben; die dialektische Entwicklung des Inhaltes der Dogmatik führt von selbst auf den Begriff der Ethik, die ihrerseits den letzten Begriff der Dog-

Digitized by Google

matik zum Ausgangspunkt ihrer systematischen Entfaltung nimmt. Dagegen mit Strauss (in der Rezension von Rosenkranz' Encyclopädie, in Charakteristiken und Kritiken, 1844 (2. Aufl.) S. 219 ff.) die Ethik als niedriger stehende Disciplin der Dogmatik, als in welche sich jene durch ihre immanente Dialektik aufhebe, vorausgehen zu lassen, ist eine aus der Einseitigkeit des Hegel'schen Standpunktes bei Strauss hervorgegangene Verkehrung des wahren Sachverhalts. Der Begriff der wahrhaften sittlichen Freiheit ist nicht ohne den Begriff der Versöhnung, den die Dogmatik entwickelt, möglich; erst aus der Idee der Versöhnung entfaltet sich die religiöse Sittlichkeit als aus ihrer nothwendigen Voraussetzung, und erst die Entwicklung ihrer ethischen Seite ist die wahrhafte Vollendung der religiösen Idee. Vgl. Reiff über einige wichtige Punkte in der Philosophie. (1843). S. 44 f.

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Die speculative Kirchen- und Dogmengeschichte.

§. 149.

Der Gegenstand der speculativen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Hatte die vorhergehende Disciplin, als philosophische Religionsgeschichte, den grossen Erziehungsgang der Menschheit in seinen ethnographischen Entwicklungsmomenten zur Anschauung zu bringen, den zur vollendeten Einheit des Wesens und der Erscheinung, zur Idee, sich durch die immanente Dialektik seines eignen Begriffs hinauftreibenden religiösen Geist der Menschheit in seinem Stufengang zu begreifen (§. 109 u. 110); so knüpft die Philosophie der Kirchen- und Dogmengeschichle an dem Resultate der philosophischen Religionsgeschichte an, um den Sonnenaufgang der wahrhaften, mit der Idee der Menschheit identischen Idee der Religion im Christenthum sofort zum Gegenstand der denkenden Betrachtung zu machen. Das Cristenthum in seiner historischen Positivität als die daseiende Objectivität der Idee der Religion zu begreifen, diess bildet den Inhalt und das Interesse dieser ersten ideologisch-theologischen Disciplin. Damit ist zugleich ihr Umfang bestimmt; sie hat das historische Christenthum in der Totalität seiner Entwicklungsmomente, die allein als die Wahrheit seines Begriffs sich erweist, zum Gegenstande und bewegt sich also in den historischen Anfängen und Voraussetzungen des Christenthums, in seiner weltgeschichtlichen Entwicklung und in seiner absoluten Vollendung, oder, mit andern Worten, in der Darstellung der Vergangenheit und Gegenwart des Christenthums einerseits und der prophetischen Andeutung seiner Zukunft andrerseits.

Dass die philosophische Betrachtung des Christenthums in seiner historischen Positivität nothwendig alle bisherigen begriffslosen Illusionen über die Begriffe des positiven, evangelischen und historischen Christenthums als solche behandelt, ist ihre eigentliche Wahrheit; den Sinn und Begriff des wahrhaft positiven, evangelischen und historischen Christenthums aus der herrschenden Confusion der Vorstellungen an's Licht zu bringen, ist das Ziel und Verdienst dieser Disciplin. Weder das sogenannte biblische, noch das im Gegensatze zur sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion sogenannte geoffenbarte, noch endlich das

Digitized by Google

sogenannte symbolisch-kirchliche Christenthum entspricht dem vollständigen Begriff der Positivität. „Positiv" heisst „gesetzt;" das positive Christenthum ist also ein Gesetztes; von wem aber gesetzt? und wer ist der Setzende? Offenbar ist diess das religiöse Selbstbewusstsein und die persönliche Lebensthat seines Stifters, dessen Geist es ist, der als neues Lebensprinzip mit dem Selbstbewusstsein der Menschheit zur innigsten Einheit sich verschmelzt und sich eine den jedesmal vorhandenen Bedingungen und Voraussetzungen angemessene Daseins- oder Erscheinungsform schafft oder setzt. Diese bestimmten Positionen oder Entwicklungsformen, in welchen sich das christliche Prinzip im Laufe der fortgehenden geistigen Entwicklung der Menschheit ausprägt, verhalten sich zu einander so, dass immer die höhere den wesentlichen Inhalt der niederen mit sich heraufnimmt und denselben, wenn auch in einseitiger Weise, mit ihrer eignen bestimmten Wesenheit zu Einer bestimmten Gestalt verschmelzt.

Die wahrhafte Positivität ist immer diejenige Gestalt und geschichtliche Erscheinungsform des christlichen Geistes, welche jedesmal, als das Product und Resultat der ganzen vorhergehenden Entwicklung, auch die Wahrheit derselben mit in sich aufgenommen und dieselbe vom Unwesentlichen und Zufälligen als von demjenigen abgestreift hat, was für das fortgeschrittene Bewusstsein von keiner lebendigen Bedeutung mehr war. So ist auch das wahrhaft historische Christenthum eben nur das in den Erscheinungsformen sich ausprägende und über jede derselben zugleich immer wieder übergreifende Wesen desselben, also das Ideale Christenthum, wie es sich als letztes Resultat der Geschichte und Kritik darstellt. Die Kritik aber will eben das historische Christenthum erst möglich machen.

Die Philosophie, als Religionsphilosophie und insbesondere hier als Philosophie der Kirchengeschichte, hält fest an der Idee des ächt historischen und zugleich idealen Christus, und diese Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit ist eins und identisch mit der ewigen Idee der Menschheit selbst. Die Philosophie stellt sich ebenfalls als das Resultat der christlichen Entwicklung und gerade als die letzte und reifste Frucht des christlichen Geistes dar, die aus der Saat der ganzen bisherigen Vergangenheit entsprossen ist. Nicht ein willkürlich erdachtes System philosophischer Sätze soll das historische Christenthum verdrängen, sondern was die Philosophie als Religionsphilosophie, auf dem Wege der Kritik des bisherigen dogmatischen Christenthums gewonnen hat, diess eben ist die eigentliche Affirmation und Erfüllung des positiven Christenthums, die Dogmen- und Glaubenssätze der Gegenwart; die Frucht, welche das Christenthum gebar, ist die moderne religiöse Weltanschauung selbst, welche die Substanz der Religion der Zukunft bilden wird.

§. 150.

Der Begriff der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Macht nun die Selbstbewegung des Gegenstandes den Begriff der Wissenschaft aus, so lässt sich hiernach diese Disciplin im All-

Digitized by Google

gemeinen als die Philosophie des historischen Christenthums, in seinem welthistorischen Entwicklungsgange, bestimmen. Wiefern aber näherhin das Christenthum ein historisches Prinzip ist, das ebensowohl als das Resultat einer vorausgegangenen geschichtlichen Vermittlung, als auch selbst wieder als der Lebenskeime einer neuen Entwicklung sich erweist, in welcher das Christenthum als die absolute Religion sich manifestirt: so bestimmt sich der Begriff der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte concreter als die Wissenschaft des weltgeschichtlichen Entwicklungsprocesses der absoluten Religion. Steht endlich dieser so bestimmte Inhalt, das historische Christenthum oder die Offenbarung der absoluten Religion, als geschichtliches Prinzip, zu der vorgehenden religionsphilosophischen Wissenschaft, der allgemeinen Phänomenologie des religiösen Geistes, in dem bestimmten Verhältniss des Resultates zum Werden, sofern es die letztere mit dem Werden der Idee der Religion, die gegenwärtige Disciplin aber mit der Selbstentfaltung der in's wirkliche Dasein der Geschichte eingetretenen Idee der Religion zu thun hat; so wird die philosophische Kirchen- und Dogmengeschichte schliesslich als die begreifende Erkenntniss der objectiven Dialektik des geschichtlichen Christenthums, als der daseienden Idee der Religion, zu definiren sein. Als die besonderen Momente dieses Begriffs stellen sich aber wiederum diejenigen Seiten der historischen Dialektik der christlichen Idee dar, welche die Eintheilungsprinzipien für diese Disciplin abgeben. Die Eintheilung ist die Entfaltung der Begriffsmomente.

Von manchen Seiten ist neuerdings die Dogmengeschichte als eine der Kirchengeschichte selbständig zur Seite gehende Wissenschaft aufgefasst worden, welche die der inneren Welt des Gedankens zugekehrte Seite des Christenthums in sich begreife, während der Kirchengeschichte die der äussern Welt und dem politischen Leben zugekehrte Seite verbleibe. (Baur, Lehrb. der Dogmengeschichte. 1847. S. 2 f.) Stellen sich aber beide Seiten nothwendig als Momente eines und desselben Begriffs dar, so können sie vom Standpunkt der philosophischen Betrachtung aus auch nur so aufgefasst und dargestellt werden, wie diess von Rosenkranz (Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. 2. Aufl. 1845. S. 187 ff.) in der Weise durchgeführt wird, dass die Verfassungs-, Cultus- und Dogmengeschichte als die Hauptseiten für die wissenschaftliche Darstellung der kirchengeschichtliche Theologie überhaupt angesehen werden. Als eine Inconsequenz dürfte es indessen hierbei erscheinen,

Digitized by Google

dass Rosenkranz die der rein innerlichen Seite der christlichen Idee zugewendete Dogmengeschichte der Verfassungs- und Cultusgeschichte nachstehen lässt, während er doch anderwärts die rein ideelle und allgemeine Seite der äusseren Erscheinung vorangehen lässt.

Der obige Begriff der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte ist bis jetzt noch nicht vollständig und ausführlich wissenschaftlich durchgeführt, sondern nur von dem philosophischen Standpunkt innerhalb der Theologie, z. B. eben von Rosenkranz, gefordert und in allgemeinen Zügen angedeutet worden. In dieser Disciplin sind aber als aufgehobene Momente folgende frühere theologische Disciplinen enthalten: 1) die N. T.'liche und die kirchengeschichtliche Philologie, als die Wissenschaft der Quellen des Christenthums, also die s. g. Einleitung in's N. T., die N. T.'liche Canonik, die Patristik und Symbolik; 2) die eigentliche Kirchengeschichte, im bisherigen engeren Sinne des Wortes, als Verfassungs-, Cultus- und Dogmengeschichte; 3) die kirchliche Statistik, als die Wissenschaft des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche. Dieselben Prinzipien, die früher bei der philosophischen Religionsgeschichte in Bezug auf die sogenannte biblische Theologie der vorchristlichen Religionen geltend gemacht wurden, werden hier auch auf die biblische Theologie des N. T. ausgedehnt und diese über die bisherige enge Schranke hinausgeführt, zur höheren und allgemeineren Bedeutung einer Wissenschaft der historischen Quellen des Christenthums in seiner Stiftung und weltgeschichtlichen Fortentwicklung erweitert, so dass nunmehr unter diesen Quellen noch die Schriften der Kirchenväter und die symbolischen Schriften der verschiedenen Jahrhunderte und christlichen Hauptparteien, als gleichberechtigte Potenzen und Glieder Einer Entwicklungsreihe zum N. T. hinzutreten. Der Begriff der Bibel wird aus seiner bisherigen starren Form, der Beschränkung auf's A. und N. Testament, erlöst und flüssig gemacht; die wahrhafte Bibel des Christenthums ist durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch im Wachsen begriffen, wie sich das Christenthum immer neu verklärt; das Wort Gottes und das absolute Evangelium ist ewig neu und das stets sich verjüngende Zeugniss des sich von Stufe zu Stufe höher verklärenden Geistes der christlichen Menschheit. Dass die bisherige s. g. Einleitung in's N. T. eine antiquirte Disciplin, das Schriftprinzip und der Fetischglaube an die Bibel eine Antiquität sei, ist durch Philosophie, Geschichte und Kritik längst ausser Zweifel gesetzt. Unter Anderem sei hier nur an die betreffenden Bemerkungen Schwegler's in seinem nachapostolischen Zeitalter (I. Th. S. 11) erinnert. Vgl. auch Alexis Schmidt: Christus und die Apostel, in Jahrbüchern für spekulative Philosophie. 1847. 2. Heft.

§. 151.

Eintheilung der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Wie Alles, was in der zeitlichen Entwicklung erscheint, selbst wieder dem Gesetze der Entwicklung unterworfen ist und die Fülle

Digitized by Google

des Inhaltes nur im Nacheinander entfaltet, so trat auch die christliche Idee zuerst selbst wieder in der unmittelbaren Form religiös-naiver Ursprünglichkeit in die Erscheinung, mit der Bestimmung jedoch, den Reichthum ihrer Lebensmomente, die sie im Keime in sich trug, nacheinander auszulegen und zugleich sich mit der ganzen Menschheit innerlich zu vermitteln, in das Bewusstsein der Einzelnen sich überzupflanzen und endlich auch im äusseren Dasein des Menschenlebens zur wirklichen Erscheinung zu kommen.

Demgemäss macht sich bei der Darstellung des historischen Prozesses der christlichen Idee vorerst die Forderung geltend,

I. die Stiftung des Christenthums, das geschichtliche Auftreten des christlichen Prinzips darzustellen und die Präexistenz Christi in der vorchristlichen Religionsentwicklung, die Erfüllung der Weissagung im erschienenen Gottmenschen und die Mittheilung des neuen Lebensprinzips an die Menschheit zu betrachten. Hieran schliesst sich dann

II. die Darstellung der weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen der christlichen Idee in ihren erscheinenden Gegensätzen, und zwar die Lehre, wie die Sittlichkeit, der Cultus und die Verfassung

a) des Urchristenthums oder der vorkatholischen Entwicklung des Christenthums bis in's 3. Jahrhundert;

b) des Katholicismus oder der mittelalterlichen Entwicklung des Christenthums; und

c) des Protestantismus oder der Fortbildung des Christenthums innerhalb des reformatorischen Prinzips. — Den Schluss macht endlich

III. die Darstellung der Vollendung des Christenthums in der Zukunft, als der prophetische Theil der philosophischen Kirchengeschichte, in welchem aus der begriffenen Gegenwart des Christenthums (der Philosophie der kirchlichen Statistik), als aus den gegebnen Bedingungen und historischen Voraussetzungen der Zukunft des Christenthums, der Begriff der zur freien Kirche des Geistes sich herausbildenden humanen Gesellschaft in allgemeinen Zügen bestimmt und das letzte Ziel des Christenthums, die Vollendung der Gottmenschheit im Gottesreiche der autonomen

Digitized by Google

sittlichen Menschheit als das zu erstrebende Ideal dem gegenwärtigen Bewusstsein hingestellt wird.

Bei der speculativen Entwicklung der einzelnen weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen des Christenthums nimmt die Methode wohl am einfachsten den Gang, dass immer zuerst das Prinzip und die Idee einer jeden Stufe in ihrer allgemeinen Eigenthümlichkeit bestimmt, darauf die concrete Entfaltung des Prinzips in seine näheren Bestimmungen und geschichtlichen Gegensätze folgt und zuletzt die äussere Erscheinung desselben in Verfassung, in Cultus und religiöser Kunst, und in der allgemeinen Sittlichkeit dargestellt wird, in der Weise, wie es der Verfasser im 2. Theile seiner „Mythologie und Offenbarung“ (1846) versucht hat.

Die aus dem ganzen kirchengeschichtlichen Verlaufe im statistisch-prophetischen Theile der philosophischen Kirchengeschichte resultirende und hier als Sollen, als Postulat für die Zukunft erscheinende höhere Einheit der christlichen Idee, nämlich die Idee der in Gott mit sich eins seienden autonomen Menschheit oder der Gottmenschheit, dieser Begriff, womit die philosophische Kirchengeschichte schliesst, bildet wiederum den wissenschaftlichen Ausgangspunkt für die folgende Disciplin, die speculative Dogmatik, als der über den confessionellen Besonderungen und Gegensätzen erhabenen, absoluten Glaubenslehre.

I. Die Stiftung des Christententhums

oder

das geschichtliche Auftreten des christlichen Prinzips.

1. Die geschichtliche Voraussetzungen des Christenthums.

§. 152.

Die Präexistenz Christi in der vorchristlichen Welt.

In der Religion wurde die Menschheit zur Religion, zur absoluten oder vollendeten Religion erzogen; die aufsteigenden Stufenformen der religiösen Entwicklung der Völker waren ebensoviele Entfaltungsknoten der mit dem ewigen Wesen des Menschen zugleich gesetzten Urreligion, als der sicheren Grundlage, in welcher der Mench ruht. In diesem ursprünglichen Keime des religiösen Geistes war auch schon die Vollendung der Religion vorgebildet, das Christenthum der realen Möglichkeit nach gesetzt, um sich in der zeitlichen Entwicklung allmählich herauszubilden. So erscheint die ganze vorchristliche Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit, der substantielle Inhalt der Phänomenologie des religiösen Gei-

Digitized by Google

stes, als die grossartige Weissagung auf Christus; die Genien der vorchristlichen Religionen sind die wahrhafte Präexistenz und vorbildliche Gegenwart Christi vor seiner Menschwerdung. Bildet überhaupt die Entwicklung der in Gott gebornen, in ihm sich erfassenden und sich eins wissenden Menschheit den Inhalt und die Arbeit der Weltgeschichte, nach der religiösen Seite betrachtet; so stellen sich die bestimmten historischen Gestalten der religiösen Volksgeister, wie sie im Pantheon der Geschichte aufbewahrt sind, als ebensoviele Versuche des religiösen Geistes der Menschheit, sich in Gott und Gott in der Menschheit zu erfassen, dar. Die beiden Seiten dieser weltgeschichtlichen Entwicklung, Gott und Menschheit, laufen stetig mit einander parallel, die Gottesanschauung hält mit der stufenmässig fortschreitenden Entwicklung des persönlichen Selbstbewusstseins gleichen Schritt. Aber die vorchristliche Entwicklung war eben nur das Streben und die Arbeit des Menschengeistes, die Einheit Gottes und der Menschheit sich zum Bewusstsein zu bringen, ohne dass die wahrhafte Versöhnung beider Seiten zu Stande gekommen, die wahrhafte Offenbarung Gottes in der Menschheit erreicht worden wäre; die vorchristliche Welt blieb in dem Gegensatze zwischen Gott und Welt, zwischen Diesseits und Jenseits stehen, diess war ihre Schranke.

Die Phänomenologie der Gottesidee, als der erscheinende Stufengang des Werdens der wahrhaften Gottes- und Offenbarungsidee, ist in demselben Sinne als die Weissagung und Verheissung der vollendeten Offenbarung Gottes in der Menschheit anzusehen, wie die Phänomenologie des persönlichen Geistes der in und zu Gott sich entwickelnden Menschheit als die Weissagung auf Christus, als das Werden der im Anzuge begriffenen Persönlichkeit Christi sich darstellt. Beide Seiten, Gott und Menschheit, kamen durch diese objective historische Dialektik ihrer Erscheinung zur vollendeten Offenbarung ihres Wesens. Dieser Aufgang ihrer Idee ist der Wendepunkt der Zeiten, die Erscheinung Christi und die Stiftung der absoluten Religion. Wurde bis dahin Gott nicht in seinem wahren und absoluten Sein, sondern nur nach irgend einer besonderen Seite seiner Erscheinung und Offenbarung in der Welt und Menschheit, erfasst und durch die Täuschung der Vorstellung, in Folge des Mangels an bestimmter Unterscheidungskraft, das in und aus Gott sich

Digitized by Google

erhebende Weltwesen, die in Gott einsseiende Welt und Menschheit, mit dem Wesen Gottes verwechselt; so war ebensowenig das Wesen der Menschheit in seiner Wahrheit aufgegangen. Das Subject, der persönliche Geist strebt sich in einem grössern Ganzen, in einer höhern Einheit zu setzen und festzuhalten, darin zu sich selbst zu kommen; aber das Individuum erschien in der Familie nur in seiner natürlichen Einzelheit, in den bürgerlichen Ständen nur in seiner partikularen, starren Besonderheit, im Staats- und Volksleben nur in beschränkter Nationalität. Zur Negation dieser natürlichen Schranken, zur Anschauung des universellen, über Familie, Stände und Nationalität übergreifenden wahren Wesens der Menschheit, zur wahrhaft freien, unendlichen Persönlichkeit war es nicht gekommen. Und wo die nationale Schranke durchbrochen war; bei den Römern, wusste sich das nationale Bewusstsein nur negativer Weise, durch Unterdrückung der besonderen Nationalitäten, zu einer Art von Universalität, zur Erfassung einer abstracten Völkereinheit zu erheben, womit freilich formeller Weise der Uebergang zum wahrhaft substantiellen und concreten Bewusstsein der Menschheit gegeben war.

Conradi (Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 78—83) hat die vorchristliche Weissagung als die Verheissung Christi und diesen als den Gegenstand und Inhalt, wie die Erfüllung aller Weissagung aufgefasst. Der Geist der Weissagung, als das in der ganzen vorchristlichen Welt in der Bewegung zu sich selbst, d. i. zu seiner Erfüllung und Vollendung begriffene Selbstbewusstsein, ist das Evangelium vom verheissenen Christus. Es müssen sich daher in allen Religionsformen Spuren der Weissagung, Hinweisungen auf Christus als die vollendete Persönlichkeit des Geistes finden, und in diesem Sinne gefasst erhält, bei Conradi, die Lehre von der Präexistenz Christi und seiner Verordnung von Ewigkeit her, ihren Grund und ihre nothwendige Wahrheit, wobei es die kirchliche Auslegung nur darin versehen habe, dass sie dieses vorzeitliche Sein Christi als die ausser aller Entwicklung gesetzte, an sich fertige Gestalt desselben und dieses Dasein dann als ein überweltliches bestimmt hat. In Wahrheit sei aber das zeitlose Vorhandensein Christi in jeder Gestalt des Selbstbewusstseins und auf jeder Stufe seiner Entwicklung darunter verstanden.

Wird hier mit Recht von Conradi die Präexistenz Christi als die Geschichte der vorchristlichen Entwicklung des persönlichen Geistes der Menschheit gefasst, so nimmt er sie doch auch wieder anderwärts (Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. 1839. S. 1 ff.) in dem allgemeinen und weitern Sinne als die absolute Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, wobei die Ausbildung des persönlichen Bewusstseins in der vorchristlichen Welt nur ein vermittelndes Moment bilde.

Digitized by Google

(a. a. O. S. 39 ff.) Beide Seiten, die über- und innerweltliche Existenz Christi in der vorchristlichen Zeit, sind in Conradi's Kritik der christlichen Dogmen S. 172 ff. zusammen gefasst.

Was Schelling (bei Paulus a. a. O. S. 648 ff.) über die Präexistenz Christi sagt, ist fast nur eine Exegese des Johanneischen Prologs, ohne den wahrhaft speculativen Inhalt dieser Lehre auseinander zu legen.

§. 153.

Die Erfüllung der Zeiten oder das Ende der alten Welt.

Die Zeit, in welcher die geschichtliche Entwicklung der vorchristlichen Welt als in ihrem Endpunkt zusammenlief, stellt nicht bloss das negative Ende der alten Welt, in dem Auflösungs- und Verwesungsprozesse des Alten und die geistige Leerheit und unruhige Sehnsucht der Menschheit nach einem neuen, wahrhaft befriedigenden Inhalte dar, sondern erweist sich auch als die positive, keimkräftige Vorbereitung der neuen Zeit und des neuen christlichen Prinzips selbst. Die römische Welt war aber der Boden, auf welchem beides sich vollzog. Hier waren in der letzten Zeit vor dem geschichtlichen Auftreten des christlichen Prinzips die Völker der alten Welt, nachdem die selbständige Kraft und Eigenthümlichkeit ihres staatlichen und religiösen Lebens gebrochen war, zu einer todten, starren Einheit äusserlich zusammengefasst. Die volksthümliche Blüthe der Religionen war abgestorben und die verschiedenen Gottesdienste, die ihren Lebensgeist eingebüsst hatten, wurden in den grossen Hauptstädten des römischen Reiches nur noch als Treibhauspflanzen künstlich gepflegt. In Rom selbst war das Pantheon das Leichenhaus ihrer entschwundenen Herrlichkeit.

Nachdem das Vertrauen zu den Nationalgöttern aus den Gemüthern entschwunden war, galt bei den Einen die Verehrung aller Götter für ein Zeichen ächter Religiosität und Lebensweisheit, und ein bunter Eklekticismus mit allegorischer Deutung der religiösen Formen machte den nationalen Culten Platz. Bei Andern nahm der Zweifel an der Realität der bisherigen Götter in frivolem Spott und kahlem Unglauben seinen Ausgang, und die Verzweiflung am höheren Leben führte nicht selten dahin, sich dem unmittelbaren Genusse des sinnlichen Lebens hinzugeben und in wildem Dienst orgiastischer Mysterien den Zwiespalt und die Noth des Innern zu betäuben. Einen andern Weg, der inneren Oede und Trostlosigkeit zu entrinnen, schlugen, in ihrem unruhigen Suchen

Digitized by Google

nach dem Göttlichen, abergläubische Gemüther ein und hofften durch Magie, Theurgie und Todtendienst die verborgenen göttlichen Mächte zu gewinnen; während edlere, dem Aberglauben, wie dem Epikureismus der Sinnenlust gleich fremde Gemüther in der Philosophie zum Ideal eines stoischen Weisen und zur selbstgenügsamen Unerschütterlichkeit kalter Weltverachtung sich erhoben, die in die innere Welt des Geistes sich flüchtet, um die Wucht despotischer Herrscherwülkür zu vergessen oder zu verschmerzen, unter welcher alle Freiheit und Befriedigung des Subjects am äusseren Dasein ohnmächtig erlag.

Bot nun die der Erscheiuung des Christenthums voraufgehende Epoche der Weltgeschichte ein solch trauriges Bild der Entzweiung, Erniedrigung und Hoffnungslosigkeit dar, so sind doch eben in diesem Zustande zugleich auch die positiven Elemente erhalten, die den Aufgang des neuen christlichen Prinzips vermittelten. Die ganze Tiefe und Härte der Entzweiung, geistigen Leere und trostlosen Verlassenheit, die innerste Qual und Noth des gottleeren und gottentfremdeten Geistes war die nothwendige Busse der Welt vor dem Aufgang der wahrhaften Versöhnung, und die römische Weltherrschaft selbst erscheint als die negative Vorläuferin der wahrhaften, concreten Einheit eines durch die Energie des christlichen Prinzips zu realisirenden Universalreichs der Menschheit. Die römische Welt, welche alle heidnischen Völker in Einem repräsentirte, war so das weltgeschichtliche Schicksal, welches durch Vernichtung der nationalen Besonderheit und Partikularität der Völker und durch die gegenseitige Annäherung und Verschmelzung der Völkergeister dem vorchristlichen Weltgeist die Form der Einheit und Allgemeinheit des Selbstbewusstseins gab, das partikulare Bewusstsein der Völker zum universellen Bewusstsein der Menschheit erweiterte und durch Sammlung und Neutralisirung aller geistiger Bildungselemente des Alterthums zu Einem allgemeinen Lebensäther den Uebergang zur christlichen Weltperiode bildete.

Hegel hat die Hauptmomente dieses Wendepunktes der alten und neuen Welt in der Philosophie der Geschichte (2. Aufl.) S. 387 ff. aufgeführt. Ebenso hat Braniss (Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in alter und mittlerer Zeit (1842) S. 307 ff.) die wichtigsten Elemente, welche die Vollendung der alten Geschichte ausmachten, hervorgehoben. Endlich sind die Bemerkungen Daubs (Vorlesungen über die

christl. Dogmatik. I, 186 ff.) über den Zustand der Welt in dem Zeitpunkte der Geburt Christi zu vergleichen. In kurzen, kräftigen Zügen hat Droysen in den hallischen Jahrbüchern, 1838, N. 171, S. 1367 f. den geistigen Zustand jener Zeit skizzirt, und es wäre eine würdige Aufgabe für einen Geschichtsphilosophen, ein culturgeschichtliches Bild von jener Epoche darzustellen, welches die verschiedenen Seiten des geistigen Lebens zu Einer Totalanschauung vereinigte, aus welcher allein erst das geschichtliche Auftreten des Christenthums wahrhaft und gründlich begriffen werden kann.

§. 154.

Das Heil kommt von den Juden.

Den bestimmten volksthümlichen Ausgangspunkt für die Vermittlung des neuen universalistischen Prinzips mit dem concreten Leben der Menschheit bildet das Volk der Juden, aus dessen Schoosse der Erlöser der Welt hervorging, weil bei ihnen die Entzweiung und der Widerspruch des ganzen Daseins am grössten war. Zunächst kam der Widerspruch der nationalen und universalistischen Gottesidee der Juden in seiner ganzen Schroffheit und Härte zum Vorschein, als mit dem Verluste der äusseren Selbständigkeit und nationalen Kraft die unmittelbare Befriedigung in der Gegenwart verloren gegangen war und der Schmerz über das nationale Unglück sich mit dem Gedanken paarte, von seinem Gotte verlassen zu sein. Das jüdische Selbstbewusstsein opferte theoretisch alle Freiheit des Ich an die absolut negative Macht des jenseitigen Gottes, der ihm ferne blieb, ohne aus seiner reinen Eminenz und Einsamkeit in's gottleere und gottverlassene Dasein niederzusteigen. Die Juden sollten, nach dem Gesetze, ihr ganzes Selbst an Gott aufgeben und seinem Willen sich unterwerfen; anstatt aber die Schicksalsmacht der römischen Herrschaft als den weltgeschichtlichen Ausdruck und die Manifestation des göttlichen Willens auch über sich anzuerkennen und demselben sich unbedingt zu unterwerfen, wollten sie in zähem Nationalstolze und eigenwilliger Egoität ihr partikulares Selbst behaupten, das doch immer von Neuem der allgemeinen Weltmacht erlag. Während alle übrigen Völkerindividuen im römischen Reich innerlich gebrochen und ihr Herz durchstochen war, widerstrebten die Juden allein der Zumuthung des Schicksals, ihre Besonderheit in jener Allgemeinheit aufgehen zu lassen; sie hielten an ihrer nationalen und religiösen Substanz, an dem Glauben der Väter und ihrer geschichtlichen Vergangenheit mit einem bis zum Fanatismus

Digitized by Google

sich steigernden Eigensinne fest, anstatt sich aus der Qual der Entzweiung und des gänzlichen Verlustes ihrer selbst zu erheben und in die Stille der absoluten Hingebung eingehend, ihr Selbst wahrhaft mit dem Schicksal versöhnt wiederzufinden. Aber eben weil die jüdische Nationalität und Selbstheit auch in den Zuckungen ihres Untergangs im Römerthume ihren Stachel nicht verlor und in dem Glauben an den Messias wenigstens für die Zukunft ihre Nationalität gerettet, das Volk Jehovah's vom Römerjoche befreit und das theokratische Reich über alle Völker ausgebreitet sah; gerade dadurch war sie stark genug, aus ihrem Schoosse den Menschensohn zu erzeugen, welcher Gott und Menschheit in seinem gotteskräftigen, tiefen und liebereichen Gemüthe zum ewigen Bunde zusammenschlang und mit dem Worte der Versöhnung das Räthsel der Welt löste. Die Seinigen aber stiessen ihn von sich als einen, den sie nicht kannten.

Conradi (Kritik der christlichen Dogmen. 1841. S. 154—166) wirft die Frage auf, wie es komme, dass die Verheissung Christi in der Kirchenlehre nur auf das Volk Israel beschränkt erscheine, die anderen Völker aber davon ausgeschlossen seien. Er erklärt diess dahin, dass die allen Völkern zu Theil gewordene Verheissung im Volke Israel am lebendigsten und stärksten hervorgetreten sei, weil das Schuldbewusstsein unter ihm den relativ höchsten Grad erreicht habe, und allein in ihm das Bewusstsein des Gegensatzes zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen zur wirklichen bestimmten Existenz gekommen sei, wesshalb denn auch das Streben nach der Zukunft bei den andern Völkern, als welche an der wirklichen Gegenwart mehr oder weniger Befriedigung gefunden, nicht in dem Maasse vorhanden gewesen. Nichts desto weniger hätten aber auch die andern Völker an der Idee des Messias Antheil: sie wohne auch ihnen inne, sei ihnen immanent und sowohl in ihrer geschichtlichen Gesammtpersönlichkeit, als in einzelnen Persönlichkeiten derselben theilweise verwirklicht; nur dass das jüdische Volk vor den andern Völkern die bestimmte geschichtliche Beziehung zwischen der Weissagung und der Erfüllung voraushabe, wodurch die Geschichte desselben die ungeheure Wichtigkeit erlangt habe, der Idee des Messias zum Ausgangspunkt und zur formellen Fassung zu dienen.

Wenn Schelling (bei Paulus a. a. O. S. 670 und vgl. theol. Jahrb. 1842. S. 615 f.) den Umstand, dass gerade Israel für die Menschwerdung Christi auserwählt war, daraus erklären zu können meint, weil es am wenigsten fähig gewesen sei, im Dienste des Weltgeistes Staaten zu gründen, und seinen Namen in der Weltgeschichte gross zu machen, darum aber gerade zum Träger der göttlichen Geschichte und der Zukunft sich geeignet habe; so ist damit noch gar nichts erklärt, sondern die Schwierigkeit nur so äusserlich bei Seite geschoben.

Digitized by Google

2. Die Erfüllung der Weissagung oder der erschienene Christus.

§. 155.

Jesus von Nazareth und sein persönliches Selbstbewusstsein.

Als die geistige Entwicklung der vorchristlichen Menschheit bis zu demjenigen verschwindenden Punkte gediehen war, wo einerseits das Werden der Gottesanschauung nur noch Eines Schrittes bedurfte, um zur wahrhaften Offenbarung Gottes in der Menschheit umzuschlagen, andrerseits die Idee der menschlichen Persönlichkeit im Begriffe stand, sich wahrhafte Realität zu geben, wo also die Versöhnung der Menschheit mit Gott, die Erlösung derselben von der Endlichkeit und dem Zwiespalte des sinnlichen Lebens wirklich werden konnte: da ward erfüllet, was die jüdische und heidnische Welt bisher vergeblich erstrebt hatte, als eines Menschen Sohn den Sprung in Gott wagte und die Kraft des Bewusstseins und Willens besass, um sich in Gott zu erfassen und festzuhalten, in ihm sich versöhnt und selig zu wissen.

In der Zeit, wo die glühendsten Messiashoffnungen der Juden heftige Gährungen, Empörungen und Aufstände hervorgerufen und mehr als einmal Schwärmer und Betrüger sich für den Messias auszugeben versucht hatten, trat endlich unter der Regierung des Kaisers Tiberius, in seinem dreissigsten Lebensjahre, der Jude **Jesus** von Nazareth auf, welcher der Messias zu sein glaubte. Und Er war wirklich das persönliche Dasein des Messias, die concrete Erfüllung der Weissagung in einer vollendeten menschlichen Persönlichkeit, der Stifter der neuen Religion der Menschheit. Jesus war weder ein Popularphilosoph im höheren Stil, in der Weise des Socrates, noch ein Bussprediger und Prophet in der Weise des Elias, noch auch ein jüdischer Rabbi, der als schwärmerischer Tugendheld für seine reformatorischen Ideen den Märtyrertod erlitten; sondern er war ein religiöser Genius, im höchsten Sinne des Wortes, das schöpferische Subject der christlichen Idee, der Heros, in welchem das neue weltgeschichtliche Prinzip der absoluten Religion aufgegangen ist, das sich in seinem persönlichen Selbstbewusstsein, wie in seinem ganzen Leben ausprägte, und zugleich der

Digitized by Google

Menschheit die Bahn einer neuen Entwicklung vorzeichnete. In die urkräftige Gottinnigkeit des Menschengeistes war der Sohn der Maria so weit niedergegangen, dass er in sich selber Gott als die innerste Mitte und den Pulsschlag des Lebens fand und der erstaunten Menschheit die frohe Kunde brachte, dass sie Gottes Sohn sei.

Jesus ist als nationales Individuum zugleich der aus dem Geist der Menschheit geborene Christus, er gehörte auf dem Boden der besonderen jüdischen Nationalität zugleich der ganzen Menschheit an und so ist er ihr welthistorischer Genius, als welcher er sich zurück auf die Vergangenheit und vorwärts auf die Zukunft bezieht und den persönlichen Mittelpunkt der Weltentwicklung bildet. Nicht den Heiden oder Juden galt es sofort, sondern den Menschen, wie sich denn Jesus selbst des Menschen Sohn nannte und aus dem Mutterschoosse der bestimmten Nationalität sich zur Freiheit der allgemeinen Menschenwürde emporrang. Zu derselben Höhe sein Volk und die übrige Menschheit zu erheben, über die beengenden Schranken des jüdischen Volkslebens hinaus das Gottesreich auf Erden zu stiften, das Menschenleben zu seiner göttlichen Schönheit zu verklären durch das neue religiöse Prinzip, diess war das grosse Ziel seines Lebens, diess die Anschauung seines Berufes, dem er lebte und starb, diess der Inhalt seiner Lehre und die concrete Idee des Christenthums.

Mit grosser Ausführlichkeit hat Daub, in seinen Vorlesungen über die christliche Dogmatik. I. Bd. (1841) S. 190—284, Christum als Juden, sowie als weltgeschichtliche Persönlichkeit dargestellt und nach dieser Seite auch mit Moses, Socrates, Heracles verglichen. Jesum als religiösen Genius aufgefasst zu haben, ist bekanntlich das Verdienst von Strauss, in den „zwei friedlichen Blättern" (1839). Gegen diese Auffassung hat sich die orthodoxe Bornirtheit aufgelehnt, welcher die Würde wahrer Menschheit, die sich mit Gott eins weiss und diese Einheit im ganzen Leben und Sein plastisch darstellt, für den Stifter des Christenthums nicht genügte, obgleich der Genius der Religion gerade als solcher, als religiöser Heros, schon die übrigen Genien an sich überragt. Vgl. die Anzeige der Strauss'schen Schrift von Ruge, in den hallischen Jahrbüchern 1839. N. 125 f. S. 998 ff. Auf die Entwicklung dieser Idee werden wir später zurückkommen.

Unser Standpunkt ist der historisch-kritische und insofern auch wahrhaft speculative, als er die Persönlichkeit Jesu nicht als ein Product der poetisch-mythischen Phantasie auffasst, welche die ihr aufgegangene (— auf welchem Wege? bleibt da unbeantwortet —) Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit auf ein imaginirtes Individuum, das nicht wirklich existirt

Digitized by Google

habe, übertragen soll. (Bruno Bauer.) Vielmehr halten wir daran fest, dass dieser einzelne Mensch, Jesus, in seiner unmittelbaren religiösen Anschauung sich mit Gott eins wusste und dadurch der historische Anfangspunkt der ganzen christlichen Aera geworden ist. Die Aufgabe und das Ziel der wahrhaft historischen uud speculativen Kritik der Evangelien ist eben nichts anders, als die (wie Rosenkranz a. a. O. S. 157 bemerkt): ein in sich einstimmiges Bild des Lebens und Wirkens Christi, eine Harmonie der Evangelien zu Stande zu bringen, was das mit einem bloss negativen Resultate schliessende Leben Jesu von Strauss nicht erreicht hat.

Um die Anschauung der historischen Persönlichkeit Jesu, in ihrer wirklichen Existenz und geschichtlichen Wahrheit, handelt es sich in diesem Abschnitte der philosophischen Kirchengeschichte. Die Idee der Einheit Gottes und der Menschheit, als mit der Idee der menschlichen Persönlichkeit überhaupt identisch, ist in und an der Person zur ersten Anschauung gekommen; die wirkliche concrete Existenz dieses bestimmten geschichtlichen Individuums ist die nothwendige reale Voraussetzung für das Dasein dieser Idee in der Geschichte des Christenthums. Auf dieser geschichtlichen Grundlage der Persönlichkeit Jesu, nach ihrem realen Grundtypus und ihrer persönlichen Lebendigkeit, hat das mit der Anschauung und Idee derselben lebendig erfüllte christliche Bewusstsein der Gemeinde sich das Bild ihres Stifters geistig reproducirt und in einzelnen Zügen durch verherrlichende Mythen und Sagen weiter ausgeschmückt. Vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart etc. S. 261 ff.

§. 156.

Die Lehre Jesu und das Prinzip des Christenthums.

Mit der Vollendung des persönlichen Selbstbewusstseins Jesu drängte sich der Inhalt desselben, weil er Wahrheit und Leben und mit der ganzen Persönlichkeit eins war, mit unmittelbarer Lebendigkeit hervor, und so erscheint als der objective Ausdruck seiner Persönlichkeit das eigne Zeugniss Jesu von sich selber, seine Lehre, die das nothwendige Mittel war, um den Inhalt seines Selbstbewusstseins in das Bewusstsein der übrigen Menschheit überzutragen, der neuen Religion, die in seinem Geiste nur erst subjectiv war, auch Objectivität zu verschaffen und eben dadurch das unmittelbare Bewusstsein seiner Sendung, seines Berufes zur lebendigen That zu erheben. Der Inhalt seiner Lehre war aber nicht ein absolut Neues und Fremdes für den Geist der Menschheit, sondern als der entäusserte Inhalt des Selbstbewusstseins Jesu trat derselbe auch der übrigen Menschheit nur scheinbar von aussen, als ein gegebner Inhalt entgegen, in Wahrheit erwies er sich nur als das ausgesprochene, enthüllte Geheimniss des Menschengeistes selbst.

Digitized by Google

Ebenso wie der Inhalt, war auch die Form der Lehre Jesu eine nothwendige, durch den Inhalt mitgegebne, sie war nur die adäquate Form des Inhaltes selbst. Und wie die neue Gottesanschauung, die Idee des Christenthums, in der unmittelbaren Form genialer Ursprünglichkeit und prophetischer Originalität seinem Geiste aufgegangen war, so wurde auch zunächst die thetische Seite seiner Lehre, das specifisch Neue derselben, in der Form der noch unmittelbaren Gewissheit, als prophetisches Wort, als Ausspruch Gottes, nicht als eigne, bereits durch die subjective Reflexion hindurchgegangene Lehre, hingestellt. Mit dieser prophetischen Seite verbindet sich dann weiterhin das Moment des Gesetzes, die Lehre tritt in bestimmte Beziehung zur sittlichen Praxis des Lebens, erscheint als sittliches Gebot, als absoluter Ausdruck des göttlichen Willens, der mit der Macht des unbedingten Sollens das ganze Selbst des Menschen in Anspruch nimmt. So ist Jesus Prophet und Gesetzgeber, endlich aber auch Lehrer im engeren Sinne, Exeget und Ausleger des prophetischen Wortes und Gesetzes. Diess geschah besonders in der von ihm mit eindringlicher Parrhesie angewandten parabolischen Lehrweise, in welcher die Idee in dem concreten Bilde menschlicher Verhältnisse und lebensvoller Begebenheiten veranschaulicht erscheint.

Was nun aber näher den besonderen Inhalt der Lehre Jesu, und zwar zunächst a) dieselbe nach ihrer thetischen Seite oder das Prinzip der neuen Religion, angeht, so ist die bestimmte wissenschaftliche Formel für das christliche Prinzip entweder, sofern die objective Seite besonders hervorgehoben wird, die Idee der Einheit Gottes in der Menschheit, oder wenn (was vorzuziehen ist) die subjective, anthropologische Seite entschieden in den Vordergrund treten soll, die Idee der Einheit des Menschen in Gott, die im Wesen des Menschen an und für sich gesetzte Idee nämlich, dass das persönliche Selbstbewusstsein der Menschheit in und durch Gott mit sich eins ist. Diese Idee legt sich nach ihren besonderen Seiten und Momenten in folgender Bestimmtheit für das allgemeine, populäre Bewusstsein auseinander. Zunächst ist in der Anschauung Gottes als des Vaters die Bestimmung des absolut voraussetzungslosen und unbedingten, in sich selbst vollendeten Seins für die religiöse Vorstellung und Empfindung ent-

Digitized by Google

halten und zugleich für das religiöse Subject die Forderung der absoluten Hingebung an den im Universum waltenden Gott ausgedrückt. Weiterhin ist in der Anschauung des Sohnes Gottes die Idee der wahrhaften und vollendeten menschlichen Persönlichkeit und die Bestimmung der in Gott ihrer Autonomie und Freiheit gewiss seienden Menschheit enthalten. Endlich ist auf die Einheit beider Elemente, auf die Harmonie der Freiheit und Nothwendigkeit im sittlichen Selbstbewusstsein der göttlichen Menschheit, das Prinzip und die Anschauung des göttlichen Reiches gegründet.

Was b) die polemische, antithetische Seite des christlichen Prinzips angeht, seine Negativität gegen die unangemessenen Formen des bisherigen religiösen Bewusstseins und gegen den von Seiten der jüdischen Hierarchie dem neuen Religionsstifter entgegentretenden Widerstand angeht, so wurde von Jesus das Neue als eine solche Verneinung des Alten hingestellt, die zugleich die Wahrheit des Früheren herausstellt und als ein positives Moment des neuen Prinzips aufzeigt. Die Negativität der christlichen Idee wird aber von Jesu gegen den empirischen Zustand des Subjects in's Besondere herausgekehrt.

Die c) synthetische Seite des christlichen Prinzips endlich ist die concrete Entfaltung der Idee der Einheit des Menschen in Gott zur Anschauung des Gottesreiches, als eines sittlichen Organismus, worin alle Glieder als ein lebendiges Ganzes in Gott, an den sie hingegeben sind, sich als frei und versöhnt mit der Nothwendigkeit wissen. Diese Idee des Gottesreiches fiel für die Anschauung Jesu mit der Idee der vollendeten Menschheit, als des ewigen Sohnes Gottes oder der Gottmenschheit überhaupt, zusammen.

Ueber die Lehre Christi, nach ihrer formellen Seite, haben sich ausser Hegel (Religionsphilosophie II., S. 288 ff.) auch Conradi Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 150 ff. 185 ff.) und Rosenkranz (theol. Encyclop. 2. Aufl. S. 171 ff.) ausführlich ausgesprochen. Insbesondere hat Conradi darzulegen versucht, wie die mit der Vollendung des persönlichen Selbstbewusstseins Jesu hervortretende und als die Entfaltung der in ihr verwirklichten Wahrheit sich beweisenden Lehre alle Hauptformen der Lehre in ihrer Totalität und wechselseitigen gleichmässigen Durchdringung in sich vereinige, in dem prophetischen Worte die Auslegung und in der Auslegung das Wort, in dem Gesetze die Freiheit und in der Freiheit das Gesetz. Diess wird dann von Conradi (S. 187 ff.) im Einzelnen durchgeführt, wo sich unter Anderem treffende Bemerkungen über die in der Lehrweise Jesu sich aussprechende ächte Popularität, über die para-

Digitized by Google

bolische Lehrweise, über die verneinende und die affirmative Seite der Lehre finden.

Rosenkranz hat als die Hauptformen der Lehre Christi die einfach gnomische Symbolik, die parabolische Allegorik und die paränetische Didaktik charakterisirt und dabei den Gehalt der wichtigsten Parabeln (S. 173 ff.), sowie den dialektischen Inhalt der wichtigsten evangelischen Geschichten aus dem Leben Jesu (S. 176 ff.) andeutend hervorgehoben.

Nach Hegels Vorgang wird von philosophischer Seite (z. B. von Marheineke, Grundlehren der christl. Dogmatik. S. 44, und Rosenkranz, Encyclopädie, 2. Aufl. S. 158, Baur, die christliche Gnosis. S. 716.) die Grundidee des Christenthums als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des absoluten und endlichen Geistes bestimmt; während von der linken Seite der Hegel'chen Schule, in Folge einer Verwechslung der antithetischen Erscheinungsform des christlichen Prinzips mit der christlichen Idee selbst, der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, des Diesseits und Jenseits für das Prinzip des Christenthums erklärt wird. Vgl. Strauss, christliche Dogmatik. I., 26 f. Wird nun aber Christus als der Mittelpunkt der Weltgeschichte und als der Inhalt der Wissenschaft erkannt; so muss auch das christologische d. i. anthropologische Moment der absoluten Religion bei der bestimmten wissenschaftlichen Formulirung der Idee des Christenthums ausdrücklich in den Vordergrund gestellt werden. Nicht der Mensch ist ein Moment Gottes, sondern Gott ein Element in der Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins; also die Einheit des Menschen in Gott der adäquate Ausdruck des christlichen Prinzips. (Vgl. oben §. 46. 48. 49 und 51.)

§. 157.

Die Erlösungsthat Jesu.

Sofern Jesus sein gotteiniges Selbstbewusstsein auch in Leben und That unmittelbar ausprägte und sich selbst als die plastische Gestalt dieses Gottbewusstseins hinstellte, ist er der Erlöser der Menschheit geworden, die in ihm ihr eignes Ideal zum Erstenmale ungekannt und ungewusst, in gegenständlicher Wirklichkeit ahnend schaute. Erlösend ist sein Leben insofern, als eben die wahre Wesenheit und ideale Vollendung des Menschen nicht bloss durch ihn ausgesprochen, sondern in und an ihm zur Erscheinung gekommen, dadurch aber die absolute Möglichkeit gegeben ist, die Endlichkeit und partikuläre Beschränktheit, die Sünde und den Widerspruch im persönlichen Menschenleben abzustreifen, zu negiren und die Menschheit im Einzelnen und Ganzen zu ihrer persönlichen Vollendung und wahren Würde zu erheben. Erlösend ist ferner sein Leiden insoweit, als es nicht zufällige, äussere Noth war, son-

Digitized by Google

dern absolutes Leiden, d. h. ein solches, welches im Wesen der Menschheit nothwendig gesetzt ist, der zu ihrer persönlichen Vollendung aufstrebenden Menschheit wesentlich inhärirt, ein Leiden, das durch die freie That und Selbstbestimmung des Menschen überwunden muss, wenn anders die lichte, freie Höhe der vollendeten Persönlichkeit erklommen werden soll. Erlösende Kraft hat sein Tod nicht insofern, als derselbe der natürliche Ausgang seines äusseren Lebensschicksals und ein Kreuzestod unter Verbrechern war, sondern weil im Tode des wahren, vollendeten Menschen die unendliche Tiefe und der Abgrund des Todes überhaupt, die allgemeine und ewige Bedeutung des Todes für das menschliche Leben gegenständlich angeschaut und festgehalten wird, diese Anschauung sich aber mit dem Bewusstsein Aller auf lebendige Weise vermitteln soll.

In stiller Klarheit floss das Leben Jesu hin und hinterlässt den Eindruck einer absichtslosen, am wenigsten planmässig berechneten Selbstoffenbarung seiner Persönlichkeit; in seinem Leben ward seine Religion unmittelbare That. Zwar hat auch ihn die Lust der Erde gelockt, der Reiz des Bösen trat an ihn heran, er empfand und dachte die Lockung, aber sie blieb machtlos und verstummte vor der freien, selbstbewussten und selbsgewissen Energie seines Gottesbewusstseins, in deren Kraft er sein Selbst verläugnete, die Versuchungen des Lebens überwand, das Böse in seinem Nichts vor Gott erkannte und aus dessen durch freie That vollbrachter Vernichtung, in wahrer Sündlosigkeit, sich zu Gott rettete. Die Sabbathruhe seligen Gottesfriedens goss den Strahlenglanz himmlischer Verklärung über sein ganzes Wesen; in ungetrübter Klarheit schaute er sich selbst eins mit der Menschheit als ihr lebendiges Glied und als einig mit sich selbst in der seligen Gegenwart seines Gottes, und in die kühlende Tiefe dieser mystischen Gotteinheit sich versenkend, genoss er die Seligkeit des ewigen Lebens in Gott.

Wie sein Leben, so war auch sein Leiden seine That, der freie Ausdruck seines persönlichen Selbstbewusstseins. Auch von der Gewalt des Schmerzes wurde sein Wesen im Tiefsten durchschüttert, und den bittern Kelch des Leidens über die Endlichkeit des irdischen Daseins mit seinen Freuden und seiner Schönheit musste er bis auf die Neige leeren. Jener stille Zug der Wehmuth

Digitized by Google

und Trauer, den die griechischen Künstler über die plastisch-schönen Gestalten ihrer Götter auszugiessen verstanden, schwebte wie ein leichter Hauch, gleichsam als die Erfüllung jener durch die Kunst vorahnend ausgedrückten Weissagung des kommenden Gottessohnes, über seine Persönlichkeit, und nicht wenige der in den evangelischen Geschichten uns überlieferten Erzählungen aus seinem Leben tragen deutlich das Gepräge dieser wehmüthigen Ironie über die dem Menschen noch anklebende Endlichkeit.

Die weltgeschichtliche Spitze seines Leidens und die bedeutsame Vollendung seiner Lebensthat ist Jesu Tod, der ebenso nothwendig, wie zugleich das Resultat seiner Freiheit war und somit als sein selbstgewolltes Schicksal erscheint. Am Stamme des Kreuzes, unter dem Grauen der Todesnacht, hat er mit dem Bangen der Vernichtung des individuellen Lebens gerungen, den Jammer im Tiefsten gekostet und endlich gesiegt. Est dann war der Tod überwunden, als die Flamme des Bewusstseins in der seligen Gewissheit verglomm, dass das Resultat seines Lebens, sein zum allgemeinen Leben der Menschheit erweitertes Selbstbewusstsein, bleiben musste, dass aus dem Tode des leiblichen Lebens sein Geist in der Gemeinde der an ihn Glaubenden eine frohe Auferstehung feiern werde. Auch seine Auferstehung war seine That; das Grab behielt nur den entseelten Leib, aber sein persönlicher, erlösender und versöhnender Geist, weilt immerdar im Himmel jedes gotteinigen Menschenherzens als in seiner wahren Heimath.

Die Hauptmomente aus der Geschichte Christi, die hier in Betracht kommen, hat Rosenkranz a. a. O. S. 161 ff. übersichtlich herausgehoben und mit Recht den Tod Jesu als die eigentliche und im höchsten Sinne welthistorische Handlung in seinem Leben bezeichnet, während derselbe bei Strauss als ein blosses Verhängniss erscheint, das über ihn hereinbrach. Die Aufgabe für die Religionsphilosophie, um die es sich hier handelt, ist aber keine andere, als den Tod Jesu wahrhaft historisch und speculativ ebenso als ein nothwendiges Ereigniss, als das Maximum aller geschichtlichen Contraste, wie es Rosenkranz ausdrückt, wie zugleich als die höchste That der Freiheit zu begreifen. Schicksal und Freiheit, tiefstes Leiden und höchste That sind hier nur die nothwendigen Seiten eines und desselben Begriffes. Diese richtige Art der Auffassung des Todes Jesu in seiner absoluten Bedeutung hat schon der Tiefsinn Hegels (a. a. O. II., S. 296 ff.) angedeutet, indem er denselben einmal als natürlichen Tod der Endlichkeit, durch Ungerechtigkeit, Hass und Gewaltsamkeit bewirkt, und dann auch als Tod Gottes selbst fasst, der sich freilich zum Gegentheil, zur Auferstehung wendet und zum Tod des Todes wird. Vgl.

Digitized by Google

Reiff, Anfang der Philos. S. 48 f. und die tieferhabne Stelle über den Tod Christi und den speculativen Charfreitag bei Hegel, philosoph. Abhandl. (1832) S. 157.

Was Schelling über den Opfertod Christi, in seinen neuesten Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung (bei Paulus S. 690 ff., vgl. theol. Jahrb. 1842. S. 618) sagt, ist für die Religionsphilosophie von keiner weiteren Bedeutung, als dass eben der Tod auch von Schelling als die letzte und grösste Handlung Jesu gefasst wird. — Treffende speculative Erörterungen über das Leiden Christi, im Verhältniss zu seiner Sündlosigkeit, die Bedeutung seines Todes und den wahren Sinn der Auferstehung finden sich in Conradi's Kritik der christlichen Dogmen, S. 205 ff. und 230 ff., wie denn überhaupt in dieser Schrift die christlichen Dogmen aus dem Schmelztiegel der speculativen Kritik gereinigt, und auf ihrem wahren Gehalt reducirt hervorgehen. Vgl. dazu Conradi, Selbstb. und Offenbarung, S. 276 ff. 292 ff.

3. Der Geist Christi und die Gemeinde.

§. 158.

Das unmittelbare Dasein des christlichen Geistes.

Im vollendeten Selbstbewusstsein Jesu war mit der Anschauung des Reiches Gottes auch die Nothwendigkeit der Gemeinde unmittelbar gegeben, die der reale Anfang und das erste concrete Dasein des Gottesreiches ist, auf der bestimmten Grundlage der Nationalität. Jesus hatte und wusste sich mit Gott eins und stellte sein Leben in dieser Einheit und Versöhnung dar; die Erlösung war durch ihn vollbracht, aber zunächst nur in und an ihm selber, wenn gleich damit der Bestimmung nach für die ganze Menschheit. Dass Alle dahin gelangen sollten, darauf geht seine Weissagung, die Verheissung seines Geistes. Soll sich also das Resultat der Persönlichkeit Jesu, der Geist Christi, als seine Religion und seine That, in der Menschheit wahrhaft fortsetzen, soll das christliche Prinzip die Menschheit lebendig durchdringen; so muss es sich zunächst im Subject ein bestimmtes Dasein geben, seine negative Kraft in demselben bethätigen und endlich auch seine universale Seite herauskehren, d. h. die allgemeine Idee des Reiches Gottes muss sich innerhalb der gegebnen Lebensverhältnisse ein bestimmtes Dasein geben, sich als Gemeinde realisiren.

Die Möglichkeit und Bedingung dieser Verwirklichung des christlichen Prinzips in der Gemeinde ist der in den Jüngern

Digitized by Google

Christi lebendige Geist des Meisters, welcher durch die Predigt überliefert und fortgepflanzt und mit dem Bewusstsein der übrigen Menschheit vermittelt, sich sein unmittelbares Dasein im gläubigen Subject gibt.

Durch Jesu Tod wurde die Isolirung seiner Persönlichkeit aufgehoben und musste sich diese zum Dasein seines Geistes in seinen Jüngern erweitern. Dieses Dasein des Geistes Christi in den Aposteln ist eine geschichtliche Thatsache. Was in mythischer Weise als seine Auferstehung und Himmelfahrt, als sein Hingang zum Vater vorgestellt wird, diess ist in Wahrheit eben die Offenbarung und Mittheilung seines Geistes, deren Resultat wiederum, eben als objective historische Thatsache, an das Pfingstfest geknüpft ward. Aus dem Geiste der Jünger und Apostel wurde die Persönlichkeit des Dahingeschiedenen, deren Eindruck erst nur vorwaltend als eine unbestimmte, zerstreute Nachwirkung sich darstellte, nach und nach aber zu immer concreterer Gestalt sich sammelte, als die bestimmte Christusidee wiedergeboren.

Durch den unmittelbaren Drang ihres von der Macht des Geistes Christi überwältigten Bewusstseins wurden die Jünger zur Verkündigung dieses ihnen offenbarten neuen geistigen Lebens getrieben, sie wurden damit Apostel. Prinzip und Grund der Predigt der Jünger ist der in ihnen wirksame persönliche Geist Christi, und der Inhalt der Predigt ist nichts anders, als die concrete Persönlichkeit Christi selbst, das Evangelium vom erschienenen Gottessohne und von dem Himmelreiche, das er auf Erden zu stiften gekommen war. Bedingung der Aufnahme der Predigt ist diejenige Bestimmtheit des Subjects, welche dem im Worte ausgesprochenen Geiste nicht widerstrebt, sondern selbst diesen Geist schon unmittelbar in sich findet und ihn durch den zündenden Blitzstrahl von aussen zum Lichte sich entfalten lässt.

So ist die Predigt der Weg zum Glauben, in welchem sich der Gegenstand der Verkündigung mit dem Bewusstsein des Subjects zusammenschliesst. Inhalt und Prinzip der Predigt ist auch Gegenstand und Grund des Glaubens, dessen Bedeutung darin besteht, dass er der unmittelbare Anfang der werdenden Versöhnung des Subjects, die erste, noch unentwickelte Form des gotteinigen Selbstbewusstseins ist; denn das erlösungsbedürftige und seiner eig-

Digitized by Google

nen Leerheit und Unbefriedigung inne gewordene Subject hat im Glauben die unmittelbare Gewissheit der Versöhnung und Befriedigung vorerst nur durch die Persönlichkeit eines Andern, des Glaubensgegenstandes. Diese im Glauben enthaltene Erhebung zum persönlichen Ideal entwickelt sich aber zu einem lebendigen Prozess, dessen Resultat die wahrhafte und freie Versöhnung des Subjects ist.

Allerdings hat Jesus selbst die Gemeinde gestiftet, sofern schon die Gemeinschaft der um ihn als ihr centrales Leben sich schaarenden Jünger als der Anfang und die Grundlage der Gemeinde betrachtet werden muss. Auf den Glauben seiner Jünger hat er die Gemeinde gebaut (Matth. 16, 18). In dem Verhältniss, in welchem jene zu ihrem Meister standen, ist die Gemeinde an sich schon gesetzt und vorgebildet; die Elemente derselben sind darin wesentlich schon enthalten, nämlich das Ergreifen des christlichen Prinzips, der Glaube und das Bekenntniss, dass Jesus der Gottessohn sei, dann der dialektische Prozess des Glaubens, das Aufgeben ihres vereinzelten Fürsichseins in der Nachfolge und Hingebung an den Meister als ihr Haupt und ihre Einheit, zu welchem sie sich als die Reben zum Weinstock verhielten, und endlich das Bewusstsein ihrer Bestimmung, ihre Gemeinschaft mit dem Herren auch in That und Leben umzusetzen und an der Realisirung des Gottesreiches zu arbeiten. Eben darin liegt auch wesentlich das Verhältniss der Gemeinde zu ihrem Stifter. Ueber die Entstehung der Gemeinde und die Predigt der Apostel vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. S. 57 ff. und S. 77 ff., Hegel Religionsphilosophie, II., S. 307 ff. und Reiff Anfang der Philosophie, S. 119.

§. 159.

Die subjectiven Wirkungen des christlichen Geistes.

Im gläubigen Subject ist der Boden, auf welchem der persönliche Geist des Auferstandenen seine nächsten Wirkungen äussert. Der Glaube, als der Lebenskeim der Versöhnung des Subjects, ist durch sein eignes Prinzip nothwendig auf die Zukunft gerichtet, wesshalb er sich zugleich wesentlich als Hoffnung bestimmt. Als der verschlossene Keim des wahrhaft vollendeten Selbstbewusstseins hat sich der Glaube zur wirklichen Gegenwart Christi im Subject umzusetzen. Diese Vollendung des Glaubens ist zugleich die Aufhebung desselben als solchen, weil der Eintritt eines Höheren, der wahrhaften Versöhnung des Subjects mit seinem Gotte, welche für das hinter diesem Ideal noch zurückbleibende empirische Subject die Bedeutung des Sollens hat.

Digitized by Google

Diese im gläubigen Subject vor sich gehende immanente Dialektik des Glaubens, als der Vermittlungsprozess zur vollständigen Ineinsbildung des Glaubensgegenstandes und des gläubigen Subjects, durchläuft seine besonderen Stufen in der religiösen Wiedergeburt, als dem Anfange, der Rechtfertigung, als der ruhigen Mitte, und der vollendeten Selbstdarstellung des wiedergeborenen, versöhnten Subjects, als dem Resultate des Prozesses, und bildet die nothwendige Vermittlung zum objectiven Dasein des Geistes in der Gemeinde.

Was nun zunächst den Prozess der religiösen Wiedergeburt angeht, so vollzieht sich dieser wiederum in drei besonderen Stadien. Der Eindruck der Idee oder des persönlichen Geistes im gläubigen Subject äussert sich nämlich zunächst als ein theoretischer Eindruck auf das Wissen — als Erleuchtung, dann als ein Ergriffenwerden des Willens — als Reue, die in den Entschluss übergeht, die empirische Subjectivität dem in den Willen aufgenommenen Ideale gemäss zu gestalten. Hiermit tritt die andere Stufe in der Dialektik des Glaubens ein, die Rechtfertigung vor Gott, die ihren objectiven Anfang in der Empfindung der Gnade, ihre subjective Mitte in der Vergebung und ihr Resultat, ihre concrete Vollendung, in dem Frieden des Erlöstseins hat. In der Gnade ist das Bewusstsein enthalten, dass die dem Subject zu Theil werdende Versöhnung zunächst immer einen von dem subjectiven Thun unabhängigen, positiven Ausgang hat und durch die Voraussetzung einer andern Persönlichkeit von aussen her vermittelt ist. Die Wirkung der Gnade im Subject äussert sich als die Aufhebung der Entzweiung, als Vergebung, in der wiederum die Erlösung oder die selige Empfindung des Subjects, vom innern Zwiespalt befreit und mit Gott versöhnt zu sein, begründet ist. Aus Gnaden (sagt der Apostel) seid ihr selig geworden durch den Glauben. Das durch die Energie des Glaubens gerechtfertigte Subject stellt sich als ein neuer Mensch dar, der aus der Zerrissenheit und Unbefriedigung seines früheren Zustandes zu einer aus dem Geiste Christi wiedergebornen, in sich mit Gott versöhnten Persönlichkeit auferstanden ist und sich selbst zur Offenbarung des gegenwärtigen Gottes auferbaut. In dem Bewusstsein der Demuth, die sich selber verleugnend an die Menschheit und an den im Universum walten-

Digitized by Google

den Gott sich hingibt, behauptet der Gottesmensch zugleich mit Freiheit sein Selbst; indem er sich im Ganzen erfasst und das Ganze in sich zurückschlingt und zusammenschliesst in Einer religiösen Gemeinliebe, ist er die zu schöner Harmonie verklärte Erscheinung der vollendeten religiös-sittlichen Persönlichkeit.

Hegel hat in der Religionsphilosophie (II., 328 f.) zwar die aus dem Glauben hervorgehende Vermittlung des Glaubensinhaltes mit dem Subject als einen absolut nothwendigen Prozess des Subjects in und an ihm selber festgehalten, ohne aber die praktische Energie der Dialektik des Glaubens hervorzuheben, die gerade das Wesentliche ist. Der Glaube hat überhaupt bei Hegel eine vorwaltend theoretische Bedeutung, als ein Wissen. Allerdings werden die hierher gehörigen Momente: die Wiedergeburt, Reue und Busse, der Genuss der Versöhnung, auch bei Hegel erwähnt, aber in einem andern Zusammenhang und mit der Taufe und dem Abendmahl in Verbindung gebracht (p. 333 ff.). In derselben Einseitigkeit ist die Darstellung der Dialektik des christlichen Geistes bei Conradi (a. a. O.) befangen, der ebenfalls nur die Vermittlung des Glaubens zum Wissen, zur Erkenntniss hervorhebt, ohne des praktischen Prozesses im gläubigen Subject zu gedenken. Dieser, wie er oben von uns in seinen wesentlichen Momenten angedeutet worden, ist aber ein ewiger Prozess, der seit der Stiftung des Christenthums und der ersten Gemeinde sich fortwährend wiederholt und keinem Individuum, welches zur Freiheit des gotteinigen und versöhnten Lebens gelangt, erspart wird. In diesem Sinne kommen wir später nochmals auf diesen Gegenstand zurück.

§. 160.

Das objective Dasein des christlichen Geistes in der Gemeinde.

In der aus dem Glauben gebornen religiös-sittlichen Versöhnung der Einzelnen gründet sich die Wahrheit der Gemeinde, als das wirkliche Dasein des Reiches der Versöhnung Aller in Gott. Der Vermittlungsprozess der Versöhnung im Subject hat die absolute Bestimmung, sich in allen Gläubigen zu vollziehen; die im christlichen Prinzip gesetzte Einheit des Menschen in Gott soll sich zum Leben Aller erweitern, und es entsteht darum die Aufgabe, die wachsende und sich ergänzende Gemeinde der Gläubigen immer von Neuem zu diesem Zustande des Erlöst- und Versöhntseins hinzuleiten und fortwährend darin zu erhalten. Diese fortwährende Auferbauung der Gemeinde zur Gemeinschaft religiös-sittlicher, in Wissen und Wollen thatsächlich mit Gott versöhnter Individuen, geschieht in dem objectiven Prozesse des Cultus, dessen Prinzip der christliche Geist in seiner praktischen Energie, und sein Begriff

Digitized by Google

die Selbstdarstellung der Gemeinde zur Wahrheit ihres Wesens ist. Den Ausgangspunkt und die Basis des Cultus bildet die im Priesterthum oder Clerus als schon vorhanden gesetzte Versöhnung und bewusste Gegenwart des Ideals, so dass dieser die Vermittlung des Ideals mit dem Bewusstsein der übrigen Gemeinde, als der Laien, übernimmt. Die Einheit von Priester und Laien stellt die versammelte Gemeinde dar, die darum die concrete Mitte des Cultus bildet, dessen Ziel und Resultat die Erbauung der Gemeinde zum lebendigen Tempel des gegenwärtigen Gottes ist. In der concreten Entfaltung seiner Formen gestaltet sich der Cultus als gemüthlicher, intellectueller und ritueller.

Zur Idee der Gemeinde gehört auch, dass sie sich ihres Grundes, ihres Inhaltes und ihrer Einheit bewusst werde, dass sie aus der bloss gläubigen Gemeinde zur wissenden sich erhebe. Durch den im Glauben nothwendig gesetzten Geist ist der Grund und Anfang zur christlichen Erkenntniss, zum Selbstbewusstsein der Gemeinde gelegt. In der Gnosis oder christlichen Erkenntniss hat sich der denkende Geist des Subjects den Glaubensinhalt der Gemeinde zum begriffenen Eigenthum gemacht. Der objective Inbegriff dieser Erkenntniss ist der Lehrbegriff oder das Dogma, welches, wie es aus dem allgemeinen Selbstbewusstsein der gläubigen Gemeinde herausgeboren ist, so auch als die nothwendige, vom Geiste selbst gesetzte Schranke gegen die Zufälligkeit und Willkür eines vom Glaubensgrunde sich lossagenden, blos subjectiven Denkens sich erweist. Das Resultat der jezeitigen denkenden Auffassung des Glaubensinhaltes in der Gemeinde wird in kurzer, compendiarischer Form im Glaubenssymbol, als dem Ausdruck der Einheit des Lehrbegriffs mit dem Glaubensinhalte, zusammengefasst. Die fortschreitende Bewegung des über seine jeweilige Fixirung im Symbol stets übergreifenden christlichen Geistes, die stetige Selbstkritik desselben, ist das Prinzip der Tradition, aus welchem sich auf jeder neuen Stufe seiner fortgeschrittenen Entwicklung der christliche Geist in neuen Formen des Symbols ausprägt. So erweist sich der Geist als der Herr der Gemeinde, als der Grund ihrer Freiheit.

Die Energie des christlichen Geistes als Gemeingeistes prägt sich aber auch in bestimmten Formen des geselligen Daseins aus,

Digitized by Google

das sich in der Verfassung zu einer festen Ordnung organisirt. Auf der Grundlage der Verfassung, die ebenfalls der autonomische, ebenso freie, wie nothwendige Ausdruck, der jezeitigen Entwicklungsstufe des christlichen Geistes ist, kann sich nunmehr das Selbstbewusstsein und die Gesinnung der Gemeinde in die concrete That umsetzen. In den Willen der Einzelnen aufgenommen, ist das religiöse Selbstbewusstsein der Gemeinde als sittlicher Gemeingeist, als christliche Sitte wirksam. Das Prinzip alles Handelns in der Gemeinde ist die religiöse Gemeinliebe, die sich in dem wechselseitigen Verhältniss der Glieder der Gemeinde als Vervollkommnung Aller durch einander bethätigt. Aber erst, wann der sittliche Gemeingeist im Kampf gegen die endliche Welt und die Sünde seine Energie bewährt und den Sieg über die Welt errungen, sich als religiösen Weltsinn bethätigt hat, ist das Ziel der Gemeinde, die Universalität des Gottesreiches erreicht.

In diesen besonderen Bestimmungen der Gemeinde als sich auferbauender, als ihrer selbst bewusster und als sittlicher liegt ihre Bestimmung und Anlage zur Universalität, die aber nicht sowohl in der extensiven, unendlichen Ausbreitung derselben über den ganzen Erdkreis ihre wahre Bedeutung hat, sondern vielmehr in der Einheit des die Vielheit besonderer Gemeinden in sich zusammenschliessenden Staates realisirt ist. Der Staat ist der eigentliche feste Boden der Allgemeinheit und Universalität des Gottesreiches. Die intensive Macht und Negativität des christlichen Geistes geht darauf aus, das ganze staatliche Leben zu durchdringen. Vgl. hierüber Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. S. 159 ff. und desselben Kritik der christlichen Dogmen, S. 345 ff.

II. Die weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen des Christenthums.

§. 161.

Uebergang und Uebersicht.

Die weltgeschichtliche Entwicklung der christlichen Idee beginnt da, wo die vorchristliche religiöse Weltanschauung ihre Grenze hatte, an dem unversöhnten Gegensatze der sinnlichen und geistigen Welt, an dem abstracten Dualismus der ganzen Welt- und Gottesanschauung Dieser Gegensatz, welcher im Selbstbewusstsein Christi absolut gelöst und an sich aufgehoben war, musste sich

Digitized by Google

nun auch in der übrigen Menschheit zur Ausgleichung bringen, das christliche Prinzip musste in der Welt seine praktische Energie bewähren. Dieser Vermittlungsprozess bildet das Interesse der weltgeschichtlichen Entwicklung des Christenthums. Das Christenthum trat in der Geschichte nicht als ein absolut Fertiges und für alle Zeiten bestimmt Abgeschlossenes auf, sondern ist ein geschichtliches Prinzip, das den verschlossenen Reichthum seines Inhaltes nach und nach auseinanderlegt. Der Verschmelzungsprozess der christlichen Idee mit dem Geiste der Menschheit durchläuft darum, sowohl nach ihrer theoretischen Seite, im Dogma, als auch nach ihrer praktischen Darstellung und äusseren Erscheinung im kirchlichen Leben, verschiedene Stufen, deren specifischer Unterschied und historische Bedeutung in der verschiedenen Bestimmtheit liegt, wie sich die Idee der Versöhnung im Bewusstsein und Leben der Gemeinde darstellt. War nun in der Stiftung des Christenthums das neue Prinzip erst in seiner ethischen Unmittelbarkeit aufgetreten, so mussten nunmehr nach dem Tode des Stifters die besonderen Seiten des Prinzips antithetisch auseinandertreten. Die Grundidee des Christenthums, die Einheit Gottes in der menschlichen Persönlichkeit, trat darum, sobald sie sich in die entzweite, zerrissene Welt einbilden sollte, vorerst wieder als der Gegensatz ihrer Elemente hervor und stellte sich als theoretischer und praktischer Dualismus dar, der nach Einheit und Versöhnung hinstrebte. Nur zur Versöhnung bestimmt weiss sich vorerst die vom christlichen Prinzip ergriffene Welt, aber die Versöhnung selbst ist ihr noch eine zukünftige und jenseitige. Diesen allgemeinen Charakter manifestiren, in verschiedenen Nüancirungen, die folgenden geschichtlichen Erscheinungsformen des Christenthums.

A. Die erste Stufe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des christlichen Geistes ist das **Urchristenthum,** die Periode von der Zeit der Apostel bis zur Entstehung der Idee der Kirche oder bis zur Mitte des dritten christlichen Jahrhunderts. Das Interesse dieser Epoche bildet das gährende Wogen und Drängen des christlichen Geistes, sich mit den vorhandenen Bildungselementen in das gehörige Verhältniss zu setzen, sie zu durchdringen, ihre Unangemessenheit aufzuheben und den wahren Gehalt derselben

sich anzueignen und dadurch das neue Prinzip in seiner selbständigen substantiellen Bestimmtheit als geistige Macht der Welt hervortreten zu lassen. Es ist die Zeit der Substantialiät der christlichen Idee.

B. Die zweite Stufe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des christlichen Geistes ist der **Katholicismus**, welcher äusserlich die Zeit von dem bestimmten Hervortreten der Idee einer Kirche, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, bis zur Negation und Ergänzung des katholischen Prinzips durch die Reformation begreift. Es ist die Zeit des schroffen Dualismus der christlichen Idee. Die mittelalterlich-katholische Weltanschauung ist auf den Dualismus des Ewigen und Zeitlichen, der himmlischen und irdischen Welt, dieses und jenes Lebens gebaut; in das überirdische Jenseits ist alle Wahrheit und Schönheit, aller Werth und alle Vollendung des Lebens verlegt, das diesseitige Erdenleben dagegen als ein gottleeres und gottentfremdetes vorgegestellt, welches nur durch die Kirche, d. i. den Clerus und sein Thun, als die gegenwärtige Repräsentation des himmlischen Lebens im Diesseits, mit dem jenseitigen überirdischen Dasein in äusserlichem Zusammenhang erscheint. Dem Bewusstsein fehlt noch die Kraft, um die Aufhebung des Dualismus zwischen Gott und Welt, anstatt im Nacheinander zweier Welten, vielmehr in der gegenwärtigen, diesseitigen Wirklichkeit selbst zu vollziehen und die in ein fernes, abstractes Jenseits hinausverlegte Wahrheit des göttlichen Lebens schon im Diesseits gegenwärtig zu haben.

C. Die dritte Stufe der christlichen Entwicklung stellt der **Protestantismus** dar, in welchem der abstracte Dualismus der katholisch-mittelalterlichen Weltanschauung sich zu vermitteln beginnt und die antitethische Bestimmtheit des christlichen Prinzips einen Schritt näher zur wahrhaften Versöhnung fortgeht. Dadurch, dass im Protestantismus die Gemeinde ihre Versöhnung nicht mehr ausser sich durch den Clerus gegenständlich hat, sondern der Prozess der Versöhnung in das Subject selbst verlegt wird, ist schon unmittelbar der Anfang gesetzt, um die Vollendung der Gemeinde zum freien Reiche mit Gott versöhnter Glieder aus einem bloss vorgestellten Jenseits in die diesseitige Wirklichkeit hereinzurücken.

Digitized by Google

Den Dualismus der urchristlich-mittelalterlich-protestantischen Weltanschauung wahrhaft und vollständig aufzuheben, die diesseitige Welt zum gegenwärtigen Gottesreich, zum wirklichen Reich der Versöhnung herauszubilden, die Universalität des Christenthums zur Wahrheit zu machen und das göttliche Leben als ein bereits angebrochenes, ewig sich fortsetzendes Leben der in Gott einigen Menschheit erscheinen zu lassen, — diess bleibt der weiteren Entwicklung der christlichen Idee zur absoluten Religion und Welt in der Zukunft vorbehalten.

Dass das Christenthum in seiner bisherigen historischen Erscheinung nicht stehen bleiben könne, dass vielmehr auch der Protestantismus eine ebenso endliche Form des Christenthums, wie der Katholicismus sei, und dass aus diesen bisherigen Formen durch die Vermittlung der Philosophie eine neue Form der Religion, als das wahre oder absolute Evangelium, sich hervorbilden werde, hat bereits Hegel zu Anfang dieses Jahrhunderts verkündigt. Vgl. Rosenkranz: Hegels Leben, S. 140 f. und Hegels philosophische Abhandlungen, herausgegeben von Michelet, S. 114 f. Schelling hat darum eben nichts Neues verkündigt, wenn er (bei Paulus a. a. O. S. 713 ff.) als leitenden Grundgedanken für die philosophisch-geschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte diese Idee der historischen Continuität und Negativität der christlichen Idee festhält. Es sind aber wahrhaft speculative und keimkräftige Gedanken in folgendem Bekenntnisse des Berliner Theosophen enthalten: „In Deutchland werden die Schicksale des Christenthums sich entscheiden; es ist das universellste Volk. Beide Kirchen stehen mit gleichem Rechte einander gegenüber — das Zeichen einer bevorstehenden neuen Entwicklung. Auch der Protestantismus ist mir ein Durchgangspunkt; mein Standpunkt ist das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung, mein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche — wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist — allein im Geiste zu erbauen und nur in vollkommener Verschmelzung des Christenthums mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniss. So lange Christus ein Geheimniss ist für die Kirche, so lange es eine Kirche für ihre Aufgabe hält, Christum wie in einem verschlossenen Schrein in der Form zu zeigen, hat der Protestantismus sein Ziel noch nicht erreicht. Der Protestantismus ist nur Vermittlung in Bezug auf ein Höheres; darum hat er allein eine Zukunft; der starre Papismus kann nur mit seiner Hülfe in die Zukunft gelangen. Der Katholicismus, als Kirche Christi, hatte die Sache und hat sie noch; sein Verdienst ist es, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo bewahrt zu haben. Sie aber hat nicht das Verständniss; ihre Einheit war nur eine äussere, blinde, nicht verstandene. Hat der Katholicismus seinen geschichtlichen Gegensatz gefunden, so kann dieser nur Uebergang zur verstandenen freien Einheit bilden . . . ., zum Christenthum in seiner allgemeinen Bestimmtheit, und so ist das wahrhaft Katholische nunmehr erst Gewinn der Reformation." Vgl. Paulus a. a. O. S. 723 ff.

Digitized by Google

Strauss bleibt, indem er (Glaubenslehre, I., S. 37 ff.) die Hauptepochen in der Entwicklung des Christenthums kurz charakterisirt, bei dem blos negativen Resultate, der Herausstellung der Einseitigkeit der bisherigen Form des Christenthums, stehen, ohne daraus die positive Energie der Zukunft zu entwickeln. Diess hat seinen letzten Grund darin, dass auch Strauss, mit Hegel, den Dualismus im Christeuthum, die antithetische Seite der christlichen Idee, zum Prinzip macht, anstatt als das christliche Prinzip, wie es im Geiste Jesu aufgegangen, die Versöhnung der Welt mit Gott festzuhalten und dasselbe dann in den Gegensatz seiner Inhaltsmomente geschichtlich sich auseinanderlegen zu lassen, die sich dann endlich wieder, eben durch den ganzen geschichtlichen Vermittlungsprozess, auf einer dritten höheren Stufe, in der Religion der Zukunft, zur wahrhaft erfüllten, freien Versöhnung zusammen schliessen.

Dass von uns als die drei Hauptstufen der bisherigen geschichtlichen Entwicklung des christlichen Prinzips das Urchristenthum, der Katholicismus und der Protestantismus bezeichnet worden, die schon von Daumer (Andeutungen eines Systems speculativer Philosophie. 1831. S. 18 ff. 30 f.) als solche hervorgehoben wurden, rechtfertigt sich durch die objective Dialektik des christlichen Prinzips selbst.

Erste Stufe.

Das Urchristenthum

oder

die vorkatholische Entwicklung der christlichen Idee bis in's dritte Jahrhundert.

§. 162.

1. Der allgemeine Charakter des urchristlichen Geistes.

Als nach dem Tode Jesu sein persönlicher Geist, die Anschauung des idealen Christus, in das Bewusstsein der Gemeinde sich eingepflanzt hatte, begann sich nun die Versöhnung des tiefen Zwiespaltes in der Menschheit zu vermitteln; die in Wissen und Willen im Dualismus des Göttlichen und Menschlichen stehende Welt rang nunmehr, vom Lebensprinzip des Christenthums ergriffen, aus tiefstem Geistesbedürfnisse danach, theoretisch und praktisch den Zwiespalt der Welt mit Gott zu überwinden. Als die nächste Aufgabe, nach der theoretischen Seite, ergab sich darum, dass sich das neue Prinzip mit den vorhandenen geistigen Lebenselementen der heidnischen, insbesondere griechisch-römischen, und jüdischen Welt

Digitized by Google

auseinandersetzte, dieselben entweder ausschied, oder sich aneignete, um aus diesem dialektischen Prozesse das christliche Element in seiner bestimmten Individualität und Selbständigkeit heraustreten zu lassen. Nach der praktischen Seite rang der urchristliche Geist danach, das wirkliche Leben dem aufgegangenen Ideale gemäss zu gestalten und den Eintritt des Gottesreiches der Versöhnung anzubahnen.

Die Ueberwindung des Dualismus im innnern und äusseren Leben konnte freilich vorerst nur unvollkommen gelingen. Das Hauptinteresse des urchristlichen Glaubens bewegte sich natürlich, in Folge des nachhaltigen Einflusses, den der Eindruck der persönlichen Erscheinung Jesu auf die Jünger und ersten Christen hervorgebracht hatte, um die Person Jesu und zwar vorwaltend nach ihrer äusserlich-geschichtlichen Seite. Die Persönlichkeit Christi hatte zuerst noch die Bedeutung eines zwischen Gott und der gottleeren und gottentfremdeten Menschheit mitten hinein tretenden, von der übrigen Menschheit specifisch verschiedenen Mittlers und Erlösers, von dessen Göttlichkeit das gläubige Subject im Gefühle seiner Unzulänglichkeit noch wie von einer fremden Macht überwältigt wird ohne in dem gegenständlichen Bilde des Erlösers sein eignes ideales Wesen, sein eignes höheres Selbst zu ahnen. Seine eigne Versöhnung und Vollendung im göttlichen Reiche schaute das Bewusstsein der urchristlichen Menschheit noch als ein in der allernächsten Zukunft vor sich gehendes und mit der sichtbaren und und sinnlichen Wiederkunft Christi verbundenes äusseres Ereigniss an, mit dessen Eintritt die sehnsüchtige Hoffnung der Christen die Erfüllung alles dessen verbunden dachte, was die mangelhafte und beschränkte Gegenwart des neuen Christenthums vermissen liess. Der Glaube, die Speculation und das Leben des ältesten Christenthums drehte sich um diese beiden Angelpunkte der ersten, vergangenen Erscheinung und der zweiten, bevorstehenden Wiederkunft des Erlösers, und der gegenwärtige Zustand des Christenthums galt nur als ein vorläufiger, interimistischer, als eine Zeit der Erwartung und Vorbereitung für den Eintritt des eigentlichen christlichen Reiches.

Dieser so bestimmte Glaubensinhalt legte sich in Gemüth und Phantasie der Gläubigen in eine Reihe äusserlicher, theils vergangener, theils zukünftiger Thatsachen auseinander, mit welchen sich

Digitized by Google

das urchristliche Bewusstsein vorwaltend beschäftigte. Das von der überlieferten Idee der Persönlichkeit Jesu lebendig ergriffene und durchdrungene Bewusstsein machte sich das Bild dieser Persönlichkeit in einer mit mancherlei verherrlichenden Ausschmückungen vermischten Gestalt anschaulich, die dem gläubigen Gemüthe als die eines von den übrigen Menschen specifisch verschiedenen, in seiner Art einzigen, der Gottheit näher gerückten Wesens erschien. Und so wurde denn die ganze vergangene Lebensgeschichte Jesu, sowie die erwartete Wiederkunft desselben, von der das Bild Christi reproducirenden gläubigen Phantasie aus der Sphäre reinmenschlicher, naturgemässer Erscheinung und Entwicklung in das Bereich des Wunderbaren und Ausserordentlichen entrückt und mit einem übermenschlichen Strahlenglanze umgeben, hinter dessen Hülle in dunkler Entfernung die wirkliche Gestalt der Persönlichkeit Jesu verborgen war. Das mythische Christusbild des Urchristenthums war darum in Einem das Product der wirklichen Lebenserscheinung Jesu und zugleich der Art und Weise, wie sich diese in dem phantastischen und gährenden Bewusstsein der ersten Christen abspiegelte.

Die Verkündigung und Ueberlieferung des Evangeliums von dem erschienenen und wiederkommenden Messias bildete auch den wesentlichen Inhalt der urchristlichen Lehre. Der anfänglich bloss mündlichen Ueberlieferung des evangelischen Glaubensinhaltes trat bald eine schriftliche Fixirung in den Evangelien zur Seite, welche mit den an bestimmte Gemeinden gerichteten apostolischen Sendschreiben zusammen die Schrift genannt wurden. Somit verstand die urchristliche Zeit unter apostolischer Tradition die mündliche oder schriftliche Ueberlieferung des evangelischen Inhaltes, und man ging, um in streitigen Fällen das ächt Apostolische zu eruiren, ebenso auf die in den apostolischen Gemeinden vorhandene mündliche, wie auf die in den apostolischen Sendschreiben und Evangelien schriftlich fixirte apostolische Ueberlieferung zurük. Beide waren, als das ächt apostolische verbum divinum, gleich bedeutend, gleich gültig und einander wechselseitig ergänzend. Der Inbegriff dieses von der Apostel-Zeiten her in den Gemeinden mündlich wie schriftlich fortgepflanzten christlichen Glaubens ward dann zur regula fidei ab apostolis tradita zusammenge-

Digitized by Google

fasst, als deren letzte bestimmte Fassung wir das s. g. apostolische Symbolum überkommen haben. Diese galt dann als der kirchliche Kanon der christlichen Wahrheit, als die Norm, wonach die Schrift auszulegen und alles sonst Ueberlieferte zu prüfen sei; die Uebereinstimmung mit dieser zur Glaubensregel fixirten Tradition des evangelischen Inhaltes galt als Kennzeichen der Rechtgläubigkeit. In der Auslegung und Entfaltung dieses Glaubenssymbols zur Erkenntniss und Wissenschaft, in der Vermittlung seines Inhaltes mit dem Denken ward der Grund zur Entstehung der christlichen Dogmatik und Religionsphilosophie gelegt.

Seit Strauss (1835) in seinem Leben Jesu die evangelische Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Mythe auffasste, hat sich das verkehrte und nutzlose Streben einer auch gegen die schreiendsten Widersprüche geflissentlich sich verschliessenden capricirten Orthodoxie, die mythischen Elemente der evangelishen Geschichte zu läugnen und alle einzelne Erzählungen als wirklich geschehene, äusserlich geschichtliche Ereignisse festzuhalten, bis zu der albernen Behauptung hinaufgeschraubt, dass die mythische Auffassung des Lebens Jesu die Existenz desselben läugne und auch sein geschichtliches Erschienensein als ein Product des dichtenden Selbstbewusstseins der Gemeinde darstelle. Solches non plus ultra von Lächerlichkeit, mag es auch an Bruno Bauer's boden- und kritikloser Kritik einen Vorwand haben, legt genugsames Zeugniss ab von der fanatischen Gereiztheit und blinden Wuth einer auch im Todesröcheln sich noch nicht verloren gebenden, kritik- und gedankenlosen Orthodoxie, für welche die durch die ungebildete und verworrene religiöse Phantasie, die sich noch nicht zur Klarheit und Freiheit des Selbstbewusstseins geläutert hat, mit bunten Lappen und äusserlichem Flickwerk puppenmässig ausstaffirte Zwittergestalt einer imaginären, übermenschlichen Persönlichkeit höheren Werth hat, als das reine Bild der im Lichte ihrer eignen Erhabenheit und göttlich-menschlichen Verklärung strahlenden Menschengestalt. Uns aber gilt das Wort des Laienevangelisten:

„Das Wesen ist erwacht, der Schein ist fort,
Vor dem Gedanken muss die Schale springen!"

Ueber das mythische Christusbild der urchristlichen Zeit und insbesondere den urchristlichen Grundgedanken seiner Wiederkunft vgl. ausser des Verf. Mythologie und Offenbarung II. §. 44. S. 114 ff. noch besonders Strauss, christliche Dogmatik II. S. 81 ff. Zeller, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum, in Schwegler's Jahrbüchern der Gegenwart. 1844. S. 491 ff. — Ueber den urchristlichen Traditionsbegriff, in seinem Zusammenhang mit der kirchengeschichtlichen Entwicklung der Traditionsidee überhaupt, vgl. ebenfalls Jahrbücher der Gegenwart. 1845. S. 627 ff. und Baur's Dogmengeschichte (1847) §. 19. S. 80 f.

Der innere Fortschritt in der Entwicklung desurchristlichen Geistes ist übersichtliche folgender.

Digitized by Google

Die im gläubigen Bewusstsein erwachende Reflexion und Speculation, die den Glaubensinhalt flüssig zu machen und zum Wissen zu erheben strebte, drehte sich in der urchristlichen Periode vorwaltend um die Christologie, und zwar erscheint im apostolischen Christenthum des ersten Jahrhunderts, als dem ersten Stadium der urchristlichen Entwicklung, die Christologie in engster Verbindung mit der Eschatologie, in der gnostischen Zeit des zweiten Jahrhunderts, als dem zweiten Stadium der urchristlichen Entwicklung, die Christologie als Logoslehre in innigster Verbindung mit der Weltschöpfung und der vorchristlichen Welt, und endlich im dritten Stadium des Urchristenthums, der zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts auftretenden kirchlichen Wissenschaft, die Christologie in ihrem Verhältniss zur Anthropologie, womit der Kreis der im urchristlichen Glauben gesetzten Momente relativ durchlaufen war.

Die Entwicklung des apostolischen Christenthums stellt sich wieder in den drei historischen Formen des Judenchristenthums, des von der jüdischen Substanz sich befreienden paulinishen Christenthums und endlich in dem Gegensatz und der Fortbildung des Judaismus und Paulinismus dar. Aus den Vermittlungs- und Versöhnungsversuchen des paulinischen und judenchristlichen Elements einerseits und der urchristlichen Apologetik andrerseits bildete sich die christliche Gnosis, der Gnosticismus hervor, der zunächst als unmittelbare Form der Gnosis, im Evangelium Johannes, an das apostolische Christenthum sich anschliesst, und dann mit dem Auftreten der entwickelteren gnostischen Systeme, in der häretishen Gnosis, die eigenthümlichen Verschmelzungsversuche der vorchristlichen Religionselemente mit dem Christenthume, in verschiedenen Formen, in gährender Weise zur Erscheinung bringt. Aus dem wogenden Meere der gnostischen Bestrebungen und religiösen Bildungs-Kämpfe des nachapostolischen Zeitalters konnte sich, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, theils im Gegensatz gegen den Gnosticismus, theils mit Aneignung der berechtigten Elemente der Gnosis, das specifisch Christliche in geläuterter Gestalt als christlich-kirchliche Wissenshaft herausstellen, durch die sich jedoch der doppelte Faden des judaistischen und paulinistischen Standpunkts fortwährend hindurchzieht und die kirchliche Theologie in zwei Hauptlager trennt, nämlich eine als Fortsetzung des judaistishen Standpunktes sich darstellende historische Verstandestheologie (der lateinischen Kirchenlehrer,) und eine als Fortbildung des paulinisch-heidenchristlichen Prinzips ersheinende, freiere speculative Richtung (der alexandrinischen Schule,) für welche jener äusserliche Verstandespositivismus und der Inhalt des apostolischen Symbolums zum Ausgangspunkt dienten.

2. Die dogmatische Entwicklung des Urchristenthums.

§. 163.

Das apostolische Christenthum.

In dem Gegensatz und den Vermittlungsversuchen zwischen dem Judenchristenthum und dem paulinischen Christenthum bewegt

Digitized by Google

sich das Hauptinteresse der Entwicklungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters.

Nach dem Tode Jesu trat in der apostolischen Zeit das Christenthum zunächst in der Form des Judenchristenthums auf, dessen Grundcharakter darin bestand, dass sich Glaube und Lehre von der dogmatischen Grundlage des damaligen Judenthums nur durch den Glauben unterschied, dass dieser Mensch, Jesus von Nazareth, der von den Propheten verheissene, von Gott gesandte und von den Todten auferweckte Messias sei. Der Glaube an die Messianität Jesu war der einfache Inhalt der neuen apostolischen Verkündigung, das Bekenntniss dieses Glaubens die einzige Bedingung der durch die Taufe geschehenden Aufnahme in die neue jüdische Secte der Nazarener, die ausdrücklich Juden sein und bleiben wollten, den Tempel besuchten und das ganze jüdische Gesetz festhielten. Die Dogmatik des pharisäischen Judenthums wurde jetzt mit der Person des erschienenen Messias in Verbindung gebracht und an die Erwartung von seiner bevorstehenden Wiederkunft angeknüpft. Glaube und Lehre des ältesten jüdischen Christenthums hatten ihren Mittelpunkt in der mythischen Christologie und diese selbst war vorwaltend als Eschatologie bestimmt. Aber gerade die dualistisch-getheilte messianische Christologie der ersten Christen war der Mutterschooss, woraus sich der nächste Fortschritt zu einer höheren Form des Urchristenthums entwickelte. Denn die zwischen die erste vergangene und die zweite künftige Erscheinung des Messias in die Mitte fallende Zeit der christlichen Erwartung und Hoffnung wurde für das praktische Selbstbewusstsein der Gläuben damit ausgefüllt, dass diese Zwischenzeit als eine Zeit der Busse und Vorbereitung für die bevorstehende Vollendung des Messiasreiches aufgefasst wurde. Und dieses Herauskehren der ethischen Energie des neuen Glaubens ist jener verschwindende Punkt, wo sich die Weltgeschichte theilte und die Entwicklung des neuen Weltprinzips begann. Denn eben diesen Punkt hielt die tiefe Glaubensenergie des Paulus fest und entwickelte daraus seinen, vom Judenchristenthum verschiedenen Standpunkt.

Paulus, ein durch Höhe und Tiefe des Geistes und gewaltige Energie des Willens gleich ausgezeichneter Mann, rang sich aus dem Gegensatze gegen das Christenthum, worin er als Saulus be-

fangen war, siegreich zum Glauben an den ihm aufgegangenen inneren, geistigen Christus empor, und in seiner plötzlichen Wiedergeburt feierte der Geist der neuen Religion seinen ersten grossartigen Sieg. Paulus that den grossen, welthistorischen Schritt, den Unterschied des Christenthums vom Juden- und Heidenthum in seiner ganzen Consequenz als den grossen Gegensatz des alten und neuen Lebens, des Gesetzes und der Freiheit, der Pädagogik auf Christenthum und der wirklichen Erfüllung der Weissagung durchzuführen und, durch Negation des engen partikularistischen Standpunktes des Judenthums, das neue christliche Prinzip zu seiner Selbständigkeit und Universalität zu erheben.

Der paulinische Lehrbegriff, wie er sich aus den ächten paulinischen Briefen an die Galater, Römer und Corinther ergibt, stellt sich in folgendem Zusammenhang dar: Durch den Fall oder die erste Sünde Adams ist die Sünde und ihre Strafe, der leibliche Tod, über das ganze Menschengeschlecht verbreitet worden. Die Sünde aber hat ihren Sitz im Fleisch, d. i. im menschlichen Leibe und erweist sich als der Widerstreit des göttlichen und des natürlichen Gesetzes im Willen des Menschen. Durch das göttliche Gesetz, als die Scheidewand, wodurch die Menschheit von Gott getrennt war, wird aber zugleich das Bewusstsein dieses Widerspruchs, die Erkenntniss der Sünde bewirkt und die Sehnsucht einer Erlösung von der Unseligkeit dieses Zustandes hervorgerufen, ohne dass durch das Gesetz selbst der Mensch vor Gott gerechtfertigt werden könnte, da dieses vielmehr nur der Führer zur Rechtfertigung und Versöhnung in Christo ist. Durch den Glauben allein, ohne Verdienst der Werke des Gesetzes, wird der Sünder vor Gott gerechtfertigt. Die objective Seite der Rechtfertigung, die erlösende und versöhnende That Christi, setzt Paulus in den Tod Christi, als durch welchen die Welt vom Fluch des Gesetzes und damit auch von der Sünde befreit worden ist, sofern in dem Tode des Leibes Christi, als unschuldigen Schuldopfers, das Fleisch, als Sitz der Sünde, stellvertretend getödtet und die Macht der Sünde vorbildlich vernichtet worden. Vollendet wird aber diese Erlösung von der Sünde erst durch die nothwendige leibliche Auferstehung Christi, wodurch auch der Menschheit die Gewissheit ihrer eignen leiblichen Auferstehung zu Theil geworden. Die Bedingung der wirklichen Recht-

Digitized by Google

fertigung im Subject ist die göttliche Vorherbestimmung oder Erwählung eines Theils der Menschheit zur Seligkeit; die Gerechtigkeit vor Gott selbst wird, durch den Beistand des mitgetheilten Geistes Gottes und Christi, im Glauben vollzogen, dessen sittliche Früchte im neuen Leben des aus dem Glauben im Geiste wiedergeborenen Menschen hervortreten. Der Geist des Herrn ist aber wie der Grund, so das Haupt und der lebendige Beweger der Gemeinde, die sich als Vielheit von Gemeinden zum Reiche Gottes erweitert.

Zwei so bestimmt unterschiedene Richtungen, wie der judenchristliche und der paulinische Standpunkt waren, traten sehr bald mit der ausschliessenden Schroffheit zweier christlichen Partheien einander gegenüber, deren Kampf und gegenseitige Eifersucht das ganze nachapostolische Zeitalter durchzog und in allen vorhandenen Denkmälern des zweiten Jahrhunderts zum Vorschein kommt. Während die unter dem Namen der Ebioniten in der ältesten Kirchengeschichte auftretende Parthei der Judenchristen an der Nothwendigkeit der Beschneidung und der fortwährenden Gültigkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes festhielten und die Autorität des Paulus, unter Berufung auf die eigentliche apostolische Tradition, verwarfen, hielten die Anhänger des Paulus in freierem Selbstgefühl die in der ethischen Tiefe des rechtfertigenden Glaubens begründete Ueberwindung des äusseren Gesetzes, ihre christliche Freiheit und Mündigkeit entgegen. Beide Partheien bildeten anfänglich ihren Standpunkt einseitig fort, ohne sich einander zu nähern; bald aber trieb das beiderseitige Bedürfniss einer Milderung und Ausgleichung der Differenzpunkte zu wechselseitigen Vermittlungsversuchen, deren Resultat am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts die Idee der Einheit und Allgemeinheit des Christenthums war, sofern die erstere im Judaismus und letztere im Paulinismus ihre Wurzel hatte.

Den durch Baur's kritische Untersuchungen über den neutestamentlichen Kanon zuerst herausgestellten Grundgedanken einer im eigenthümlichen Sinne positiven Kritik des Kanons, wodurch den N. T.'lichen Schriften und der gesammten ältesten christlichen Literatur überhaupt, als Urkunden und Momenten der Entwicklungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters in ihren verschiedenen Stadien bis zur Entstehung der katholischen Kirche d. h. bis zum Schlusse des zweiten Jahrhunderts, ihre bestimmte Stelle im historischen Zusammenhang dieser Entwicklungsreihe angewiesen und so die apostolische und nachapostolische

Digitized by Google

Entwicklungsgeschichte in ihrem ursprünglichen Verlauf hergestellt würde, — diesen Gedanken hat Schwegler, in Baur's Fusstapfen tretend, in der Schrift: das nachapostolische Zeitalter. I. II. (1846) durchzuführen gesucht. Kurz zusammengefasst sind die Hauptmomente in der Abhandlung von Zeller, Jahrb. der Gegenwart. 1844. S. 490—528. Die Resultate dieser Schrift als die Resultate der Tübinger Kritik überhaupt, liegen einer philosophisch-geschichtlichen Construction des Urchristenthums zu Grunde. Ueber die Bedeutung der Schwegler'schen Schrift selbst vergleiche man Al. Schmidt in den Jahrbüchern für speculative Philosophie. 1846. 2tes Heft.

Was die besonderen Momente dieser Entwicklungsgeschichte angeht, so ist in der johanneischen Apokalypse der treueste Ausdruck des ältesten Judenchristenthums enthalten, worin insbesondere die Momente des eschatologisch-messianischen Glaubens der ältesten jüdischen Christen zu einem Totalbilde vereinigt, zugleich aber in der Lehre von der höheren Natur Christi der Keim der späteren Christologie und damit der Anfang einer Frhebung über die jüdisch-beschränkte Anschauungsweise Christi enthalten ist.

Ueber Paulus und das paulinishe Christenthum ist neben den ausführlichen Entwicklungen des paulinischen Lehrbegriffs von Usteri und Dähne und dem betreffenden Abschnitt bei Schwegler a. a. O. I. S. 147 ff. vor Allem die ausgezeichnete Schrift von Baur, Paulus der Apostel Christi's. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre (1845) zu vergleichen. Eine kurze Uebersicht der Hauptgruppen des paulinischen Systems hat auch Rosenkranz in seiner Encyclopädie (2 Afl.) S. 182 f. gegeben, worin aber der eigentliche Stützpunkt des Systems, die Beziehung der Rechtfertigung auf dem stellvertretenden Versöhnungstod Jesu und die der paulinischen Anschauungsweise wesentliche Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung und Erwählung übergegangen ist. Dass übrigens in Bezug auf die Lehre von den letzten Dingen Paulus noch auf den eschatologischen Boden des Judenthums steht, wie denn überhaupt die jüdisch-pharisäische Dogmatik die objective Voraussetzung seines Standpunkts war, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Ueber den Dualismus der abstracten Transscendenz Gottes und den Dualismus der absoluten Nothwendigkeit und der menschlichen Freiheit kommt auch er nicht hinaus.

Das Prinzip des Ebionitismus, in seinem Verhältniss zum Bewusstsein Jesu selbst und zum Paulinismus, hat Planck (theol. Jahrbücher. 1843. S. 1—34) zum Gegenstand einer scharfsinnigen Abhandlung gemacht, worin der Grund und Ursprung des Ebionismus schon in der Bestimmtheit des Bewusstseins Jesu gefunden wird, sofern er nicht eine Aufhebung des Ceremonialgesetzes in seiner starren geschichtlichen Objectivität überhanpt, sondern nur eine Erweiterung der geistigen Seite des Gesetzes zum allgemeinen menschlichen Prinzip beabsichtigt habe. Auf diese Thatsache stützte sich, nach Planck, das judenchristliche Bewusstsein, die Autorität und Tradition war das Prinzip des Ebionitismus, nicht der Geist und die Idee der Lehre Christi; er hielt an der geschichtlichen

Person Jesu fest, nicht an dem aus seinem Tode herausgeborenen idealen, geistigen Christusbilde, wie Paulus that.

Der Kampf zwischen dem Judaismus (Ebionitismus) und Paulinismus stellt sich zunächst im paulinischen Hebräerbrief und dem judenchristlichen Brief des Jakobus dar. Die fortgebildete ebionitische Anschauungsweise ist im zweiten Jahrhundert in den s. g. pseudoclementinischen Homilien dargestellt worden, um dem in den s. g. pseudo-ignatianischen Briefen und ganz besonders im gnostischen Systeme Marcions weitergebildeten paulinischen Standpunkte einen festen gnostischen Halt zu geben. Spuren der zwischen dem judaistischen und paulinischen Standpunkt vermittelnden Tendenz zeigen sich unter andern im Mathäus- und Marcusevangelium, in den Schriften des Lucas, im Kolosser- und Epheserbrief, im ersten Brief Petri, im ersten Brief des Clemens von Rom und bei Justin dem Märtyrer. Vergleiche hierüber die übersichtliche Zusammenfassung Zeller's in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1844. S. 511 ff.

§. 164.

Das gnostische Urchristenthum.

Das Bedürfniss der christlichen Gnosis, als der tieferen Einsicht in den Glaubensinhalt, war schon in der apostolischen Zeit vorhanden und keine der bisherigen Formen des apostolischen Christenthums war ohne Gnosis, die nur auf dem judenchristlichen oder ebionitischen Standpunkt eine mehr abstract-formelle, auf dem paulinischen Standpunkt eine concret-innerlichere und lebensvollere Gestalt hatte. Das nächste Interesse derselben war das der Sebstverständigung des christlichen Geistes über den überlieferten Glaubensinhalt, dessen starre Objectivität durch das Denken flüssig gemacht und zum Wissen erhoben werden sollte. Hierzu kam noch ein äusserer Anstoss durch die urchristliche Apologetik, die sich im zweiten Jahrhundert entwickelte und die Aufgabe hatte, einestheils die dem Christenthum von Seiten des Juden- und Heidenthums gemachten Vorwürfe zu widerlegen und andrerseits dem Christenthum, als der absoluten Religion, gegenüber sowohl die Nichtigkeit und Unwahrheit des Heidenthums darzustellen, als auch die Keime des Wahren in dem reineren Heidenthum und die pädagogisch-vorbildliche Bedeutung des jüdischen Gesetzes und der A. T.'lichen Prophetie aufzuzeigen. Verband sich mit diesen apologetischen Bestrebungen noch die Tendenz, die Vernünftigkeit des Christententhums nachzuweisen, so ist hierin die erste unbestimmte Ah-

Digitized by Google

nung von der Einheit der Vernunft und Offenbarung, der Philosophie und Religion und von dem propädeutischen Verhältnisse der früheren Religionen zum Christenthum, als der absoluten Religion, enthalten, und diese Idee ist im eigentlichen Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts weitläufig entwickelt.

Zunächst tritt uns in der gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts die Gnosis des Evangeliums Johannis entgegen, eines Productes aus der gnostischen Zeit, welches als die consequente gnostische Fortbildung des paulinischen Universalismus sich charakterisirt. Die Christologie bildet darin, als Logoslehre, den Ausgangspunkt des Lehrbegriffs, die absolute Erhabenheit des Christenthums, als eines specifisch neuen Prinzips, über das Heiden- und Judenthum den Mittelpunkt, und das christliche Leben im Reiche Gottes, dessen Prinzip und Anfang der hypostasirte Geist Christi oder der Paraklet ist, als ein ewiges Leben in der Liebe, bildet das Ziel.

Die eigentlich gnostischen Systeme sind aus dem Bedürfniss entsprungen, die neue christliche Weltanschauung, in ihrem bestimmten geschichtlichen Verhältniss zu den Resultaten der heidnisch-jüdischen Bildung, als die absolute zu begründen und insbesondere die grosse Grundfrage über das Verhältniss zwischen Gott und Welt vom christlichen Prinzip aus zu lösen. Ein richtiger speculativer Instinct führte hierbei auf die Unterscheidung des wahrhaften und höchsten Gottes von dem mythologischen Gotte, als dem Demiurgen der Juden und Heiden. Als historische Voraussetzung des gnostischen Vorstellungskreises lassen sich, neben dem christlichen Prinzip und der allgemeinen christlichen Ueberlieferung, der Neuplatonismus und die hellenistische Bildung, die syrische Emanationslehre und der persische Dualismus bezeichnen, auf welchen letzteren namentlich die im Manichäismus sich darstellende eigenthümliche Modification der gnostischen Weltanschauung gebaut ist.

In dieser selbst treten folgende Hauptmomente besonders hervor: Zwischen dem in ewiger Verborgenheit über und ausser der Welt verharrenden höchsten Gott und der von ihm unabhängigen Materie ist eine unendliche Kluft befestigt, die nur durch eine Reihe von zwischen beide eintretenden Vermittlungen ausgefüllt wer-

Digitized by Google

den konnte. Zu diesem Zwecke liess Gott die aus seiner verschlossenen Fülle ausströmenden geistigen Kräfte zu einer Stufenreihe von selbständigen Geistern oder Aeonen (Engeln) sich individualisiren, die das Pleroma oder die Vermittlung zwischen Gott und Welt bildeten. Der aus der untersten Reihe mit der Materie in Verbindung tretende und dieselbe beseelende Aeon ist der Demiurg. Diese materielle Welt ist zwar mangelhaft und Sitz des Uebels, durch die in sie eingetretene göttliche Lebenskraft aber doch des Göttlichen theilhaftig und darum von der Sehnsucht nach Befreiung zu Gott erfüllt. Im Menschen will sich das pneumatische Prinzip, das durch die Seele mit dem hylischen oder somatischen vermittelt ist, aus den Banden der Körperlichkeit zum lichten Geistreich befreien, was mit Hülfe des vom höchsten Gotte aus der obersten Geisterreiche zur Erlösung gesandten Aeon, der in dem Menschen Jesus einen Scheinkörper annahm und den Weg zur Rückkehr zeigte, gelang. Diese Erlösung verwirklicht sich in jedem Einzelnen durch Negation des Somatischen; der Mensch soll sich zum pneumatischen Menschen reinigen und so in das Pleroma sich erheben.

An der äussersten Grenze der gnostischen Weltanschauung, sowohl nach dem Inhalte, als auch nach der Zeit des Auftretens (in der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts) steht der Manichäismus, welcher den phantastisch-gnostischen Versuch darstellt, parsische Religionsideen in der christlichen Gnosis aufgehen zu lassen und die Kluft zwischen Gott und Materie zum unauflöslichen Gegensatze des Guten und Bösen, des Lichtreiches und des finstern Dämonenreiches auseinanderzuspannen. Obgleich der Manichäismus alle Vermittlung mit dem traditionellen Christenthum verschmähte, trat er doch mit dem Anspruch auf, das Christenthum in seiner tiefethischen Universalität aus den Fesseln des heidnischen und judenchristlichen Standpunkts erst rein herausgestellt zu haben. Elemente, wie die Anschauung von der Einheit der reinen und ewigen Religion in allen ihren geschichtlichen Erscheinungsformen, die Anschauung vom Menschensohne als dem wahren, vollendeten Menschen, die Idee des Menschen als der einheitlichen Spitze der Weltentwicklung, die Lehre vom Paraklet u. A. könnten diesen Anspruch einigermassen rechtfertigen, wäre nicht die ganze manichäische Weltanschauung in der schroffsten Entzweiung stehen geblieben.

Digitized by Google

In Bezug auf die Apologetik. in ihrer doppelten Richtung gegen das Judenthum und Heidenthum, ist die vortreffliche Uebersicht bei Baur, Dogmengeschichte, §. 16—18 S. 76 ff. zu vergleichen; über die johanneische Gnosis, ausser der ausführlichen Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs von Köstlin (1843) — rezensirt von Zeller, in theologischen Jahrbüchern (1845) S. 75 ff. — der Abschnitt über das johanneische Evangelium und seine geschichtliche Stellung bei Schwegler a. a. O. II, S. 346—374, ebenso in der Schrift über den Montanismus (1841) S. 183 ff und die Abhandlung von Baur über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, in den theologischen Jahrbüchern. 1844. S. 1 ff. 397 ff. und 615 ff.

Den Begriff der Gnosis als christlicher Religionsphilosophie bestimmt zu haben, ist das ausgezeichnete Verdienst von Baur in seiner Schrift: die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1835. Ueber die Gnosis ist ausserdem, neben der kurzen Uebersicht bei Baur, Dogmengeschichte, §. 10 f. S. 62 ff., auch Schwegler a. a. O. II, S. 229 ff. zu vergleichen. Unter den verschiedenen Eintheilungen der Gnostiker (s. bei Baur, christliche Gnosis, S. 97 ff.) ist die Baur'sche Classification der gnostischen Systeme die schärfste und begründetste. Er unterscheidet nämlich, dem concreten Begriffe gemäss, drei Hauptformen der gnostischen Systeme, sofern entweder Heidenthum, Judenthum und Christenthum als Stufen Einer geschichtlichen Entwicklungsreihe gefasst werden (Basilides, Valentinus, Saturninus, Bardesanes,) oder zwischen dem Juden- und Heidenthum einerseits und dem Christenthum anderseits (Marcion,) oder endlich zwischen dem Judenthum und Christenthum auf der einen und dem Heidenthum auf der andern Seite (die pseudoclementinischen Homilien) ein absoluter Gegensatz statuirt wird.

Ueber das manichäische Religionssystem ist Baur's Monographie (1831) und desselben christliche Gnosis, S. 545—548. zu vergl.

§. 165.

Die dogmatisch-kirchliche Wissenschaft des Urchristenthums.

Von Seiten derjenigen, besonders der lateinischen Kirche angehörenden Kirchenlehrer (z. B. Irenaeus, Tertullian), die an dem positiven Inhalt der apostolischen Ueberlieferung in ihrer starren Objectivität streng festhalten zu müssen glaubten, ohne das Bedürfniss einer Erhebung des Glaubens zum Wissen und einer lebendigen Vermittlung zwischen der einfach thetischen Bestimmtheit des Christenthums und den übrigen geistigen Bildungselementen zu empfinden, hatte sich eine einseitig beschränkte Polemik gegen die gnostischen Bestrebungen des zweiten Jahrhunderts gebildet, die sich einer Vereinigung des christlichen Glaubens mit der

Digitized by Google

Philosophie, einer christlichen Religionsphilosophie, hartnäckig widersetzte und es bei ihrer sinnlich-buchstäblichen Auffassung der überlieferten Dogmen nur zu einer nüchternen Verstandestheologie brachte, die sich streng innerhalb der Grenzen der im s. g. apostolischen Symbolum fixirten traditionellen Glaubensauktorität bewegte.

Eine andere Form des kirchlichen Geistes war die, oftmals als christlicher Neuplatonismus bezeichnete, speculative Richtung der seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien erblühenden theologischen Schule, die in Clemens und Origenes ihre ausgezeichnetsten Vertreter hatte. Ihr Prinzip war die Einheit von Religion und Philosophie, die Erhebung des Glaubens zum Wissen, wesshalb sie mit gerechterer Würdigung und Anerkennung der gnostischen Speculationen das Streben verbanden, das historisch überlieferte Christenthum zu begreifen. Was Clemens in seinen Stromata in einzelnen Ahnungen begonnen, hat Origenes in seinen *Ἀρχαὶ* (Prinzipien) in wissenschaftlich geordnetem Zusammenhang zum System einer christlichen Dogmatik vollendet, worin er sich über die äusserliche Starrheit der bloss traditionellen Positivität des Glaubensinhaltes zu freier geistiger Durchdringung desselben erhoben hat. Das an die philonisch-neuplatonische Philosophie sich anschliessende dogmatische System des Origenes erscheint als der reifste Ausdruck des urchristlichen Selbstbewusstseins in seiner noch dualistisch-transscendenten, über den Gegensatz von Unendlichem und Endlichem, Nothwendigkeit und Freiheit nicht hinauskommenden Bestimmtheit. Die Grundzüge der Theologie des Origenes sind folgende.

Gott, in seinem rein immateriellen, geistigen Sein, ist als ewig schaffend und sich offenbarend vorgestellt. Diese Schöpfung ist aber eine doppelte, eine ewige freie Selbstoffenbarung Gottes in einer transscendenten Idealwelt, die in dem vor der Schöpfung der Welt aus Gott gebornen Logos, dem Urbilde der Menschheit, ihre Einheit und ihren Anfang hat, und dann die durch den Logos aus der von Gott verschieden und selbständig, wenn auch von ihm abhängig gedachten Materie geschaffene zeitliche, endliche Welt. Ein Theil der in der jenseitigen und vorzeitlichen Idealwelt vom Logos ausgehenden präexistentiellen persönlichen Geister trennte sich durch Missbrauch ihrer Freiheit von der Einheit mit dem Lo-

Digitized by Google

gos, um in endlichem Fürsichsein ohne Gott zu verharren. Durch diesen transscendenten, präexistentiellen Fall der Geister wurde die Schöpfung der endlichen Welt veranlasst, in welcher die gefallenen Geister bei der Geburt in menschliche Leiber herabgesunken sind, mit der Bestimmung, sich durch Läuterung und Heiligung die Rückkehr zu ihrem göttlichen Urquell möglich zu machen. Ihre Erlösung, d. h. diese Zurückführung, übernahm der Logos, der sich von Zeit zu Zeit durch den von ihm ausgehenden heiligenden Geist den Propheten offenbarte und endlich zur Vollendung seines Erlösungswerkes, sich mit einer reinen, gottinnigen und von andern menschlichen Seelen specifisch verschiedenen Menschenseele verband, um durch seine Selbstdarstellung auf Erden den gefallenen Geistern die Mittel zur Heiligung und Rückkehr darzubieten. Mit der Vollendung des Läuterungsprozesses, wann alle Menschen wieder das geworden sind, was Christus war, tritt die Wiederbringung aller Dinge, die Palingenésie oder Apokatastasis, ein, wobei auch die körperliche Hülle sich in eine ätherische Gestalt verklärt. In dieser Wiederherstellung der endlichen Welt zur Einheit mit Gott im Logos besteht die wahrhafte Theodicee.

Was die Grundlage der dogmatischen Autorität des Urchristenthums angeht, so mögen mehrere Einheits- und Bekenntnissformeln in Umlauf gewesen sein, die aber in der Hauptsache mit der unter dem Namen des s. g. apostolischen Symbolums auf uns gekommene Fassung übereinstimmten. Dieses lautet aber: „Ich glaube an Gott, den Vater, allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde; und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben; abgestiegen zur Hölle, am dritten Tag wieder auferstanden von den Todten; aufgefahren gen Himmel, sitzet er zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige, allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Nachlass der Sünden; Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben."

Die mythisch-eschatologische Christologie bildet den Mittelpunkt und Hauptinhalt dieses auf den einfachen Inhalt des ursprünglichen Taufbekenntnisses gebauten Symbols, das in seiner ganzen Fassung und Haltung der Ausdruck der apostolisch-judäistischen Verstandestheologie ist. Zugleich ist in dieser Formel der noch unbestimmte Anfang der Trinitätslehre zu erkennen. Obgleich nämlich schon seit dem zweiten Jahrhundert eine Partei der Kirchenlehrer (Monarchianer,) im Interesse der abstracten Einheit Gottes, nur den Vater als göttliche Person festhielten, die Persönlichkeit des Logos läugneten, und in Christo nur den aus

der unpersönlichen Kraft des heiligen Geistes gebornen Menschen, in welchem sich Gott auf Erden geoffenbart habe, erkannten; war doch die grössere Mehrzahl der Kirchenlehrer über die Person Christi zu der philonisch-paulinisch-johanneischen Anschauung der theils bloss vorweltlich überhaupt, theils als mit dem Vater gleich ewig gedachten, dem Vater übrigens untergeordneten, Idee des Sohnes gelangt, womit sich dann noch der ebenfalls als Hypostase gefasste Geist verband, so dass diese ganze göttliche Oekonomie mit dem Namen der göttlichen Trias oder Trinitas bezeichnet werden konnte. Beide Ansichten sind noch in der Formel des apostolischen Symbolums zu vereinigen gesucht; aus diesen Anfängen bildete sich aber in der nächsten Zeit die spätere kirchliche Trinitätslehre.

Ueber die Grundgedanken des Systems des Origenas sind, ausser Baur's Dogmengeschichte, §. 22 ff. S. 89 ff und den Andeutungen Baur's in den theologischen Jahrbüchern, 1846, S. 81 ff, insbesondere die dogmengeschichtlichen Monographien über Origenes von Thomasius (1837) und Redepenning (1841 und 46) zu vergleichen.

§. 166.

3. Die äussere Erscheinung des Urchristenthums in Cultus, Verfassung und Sitte.

In den urchristlichen Gemeinden war die Idee des Gottesreichs vorerst noch in unmittelbarer Gestalt zur Existenz gekommen; die Universalität des Gottesreichs war erst noch ein abstractes Sollen, die Gemeinde und der Staat standen sich noch abstract gegenüber, ohne dass die erstere im Stande gewesen wäre, die in sich zu fester Gestaltung organisirte Universalität des Staates mit dem christlichen Prinzip zu durchdringen und umzubilden, ihr eignes Dasein zum Leben des Staats zu erweitern. Die eigentliche und wahre Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden wurde vielmehr als ein künftiges, erst mit der Wiederkunft Christi plötzlich und unvermittelt eintretendes Ereigniss angesehen, und nur in dieser vorgestellten, abstract-jenseitigen Weise wusste sich die Gemeinde als Reich Gottes. In ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit dagegen zog sie sich in die reine Innerlichkeit einer bloss geistigen Gemeinschaft zurück, deren Reich nicht von dieser Welt sei. Der gegenwärtige Zustand galt nur als ein interimistischer, dessen eigentlicher Zweck in der Zukunft der Wiedererscheinung Christi lag. Nur in dieser bestimmten Beziehung des urchristlichen Geistes zur Wiederkunft des Herrn bildeten sich Cultus, Verfassung und Sitte des Urchristenthums aus.

Die Hoffnung der Wiederkunft des Herrn zur Stiftung seines Reichs trieb nämlich zunächst das Bedürfniss hervor, diese Inte-

Digitized by Google

rimszeit in würdiger Vorbereitung hinzubringen, vor Allem das Andenken an die erste, vergangene Erscheinung des Herrn im Bewusstsein und Verhalten der Gemeinde lebendig zu erhalten, und aus diesem Bedürfniss bildete sich ein interimistischer Cultus, dessen Elemente nach der gemüthlichen Seite Gebet und geistliche Gesänge, nach der intellectuellen Seite das „Amt des Wortes“ (Acta 6, 2. 4), die Predigt des Evangeliums zur Busse und Vorbereitung auf die Wiederkunft des Herrn, und endlich nach der rituellen Seite die beiden symbolisch-mnemonischen Handlungen der Taufe und des Abendmahls waren. An die Taufe wurde zunächst die in Folge der Mittheilung des h. Geistes zu Theil werdende Vergebung der Sünden und die geistige Wiedergeburt des Täuflings geknüpft, bis man sich allmählich gewöhnte, damit die Vorstellung einer ausserordentlichen göttlichen Einwirkuug auf den Menschen zuletzt einer förmlichen Lossagung vom Teufel zu verbinden. Die apostolische Sitte der gemeinsamen Liebesmahle oder Agapen verschwand bald wieder; das Gedächtnissmahl des Herrn würde als Dankopfer oder Eucharistie am Schlusse jeder gottesdienstlichen Versammlung gefeiert, woran die Katechumenen, als an einem christlichen Mysterium, keinen Theil nahmen, bis endlich Brot und Wein aus den blossen Erinnerungszeichen an den blutigen Tod und gebrochenen Leib des Herrn zu Organen einer geheimnissvollen Verbindung mit dem göttlichen Logos oder unsichtbaren Gegenwart Christi wurden.

Um den Zweck der Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn in geordneter Weise erreichen zu können, war eine einstweilige äussere Organisation der Gemeinschaft der Gläubigen nothwendig. Diese erste demokratische Gestalt der urchristlichen Verfassung hatte nur eine interimistisch-propädeutische Bedeutung, trug aber schon wesentlich das aristokratische Element in sich. Die natürliche Auctorität der durch apostolischen Beruf oder durch hervorragende Geistesgaben ausgezeichneten Glieder der Gemeinde rief den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, des Clerus und des Volkes hervor, der im nothwendig fortschreitenden Entwicklungsgang des christlichen Gemeindelebens zur Hierarchie der Bischöfe geworden ist. Anfänglich war die Einheit der Gemeinde durch die Autorität der Apostel oder ihrer Gehülfen und Stellvertreter vermittelt, die natürliche Einheit der Pietät und freien Hingebung.

Digitized by Google

Diese apostolische Autorität ging dann auf die von den Aposteln eingesetzten oder von den Gemeinden zu Aufsehern (Bischöfen) gewählten Aeltesten (Presbyter) über; die Einheit der Gemeinden des nachapostolischen Zeitalters hatte in der Gemeinschaft mit ihren Presbytern oder Bischöfen ihren natürlichen Halt. Durch die allmählich hervortretende Autorität des Bischofs vor den übrigen Presbytern, als des primus inter pares, entwickelte sich das Verhältniss in der Weise, dass seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts der Bischof als Vertreter der Gemeinde an Christi und der Apostel Stelle anerkannt war und somit die kirchliche Einheit als Einheit im Episkopat sich darstellte. In Folge der aufkommenden Provinzialsynoden erhoben sich die Stadtbischöfe über die Landbischöfe, die Metropolitanbischöfe wieder über die Stadtbischöfe, bis zu Ende der urchristlichen Zeit die Bischöfe der grossen Hauptstädte Rom, Antiochien und Alexandrien vor den andern hervorragten, und unter diesen wieder, durch die geschichtliche Bedeutung der Stadt, der Bischof von Rom den Ehrenrang vor Allen behauptete.

Das Prinzip des sittlichen Verhaltens in der urchristlichen Zeit war das gemeinsame Verhältniss Aller zu ihrem Herrn, auf dessen Wiederkunft sie hofften; die künftige Theilnahme aus einem Reiche war das Motiv zu einem Wandel in Christi Sinne. Der Eintritt des messianischen Reiches hing aber, nach der urchristlichen Vorstellung, von der Ueberwindung aller dem allgemeinen Siege des Christenthums noch feindselig entgegenstehenden Elemente ab, und so trat die praktische Energie des christlichen Prinzips zunächst im Widerspruch gegen alles Weltliche und Natürliche auf, das nur als ein gottverlassenes Moment galt. Sich in dieser gegenwärtigen Uebergangszeit zur bevorstehenden Erhebung in das Reich Christi so wenig wie möglich ein bestimmtes, positives Dasein zu geben, diess war das Prinzip der urchristlich-asketischen Sittlichkeit, als der ersten weltgeschichtlichen Offenbarungsform des sittlichen Geistes der christlichen Religion. Immerhin aber wurde so, sei es auch in einseitiger Ueberspannung, das absolute Recht der freien, geistigen Subjectivität in ihrer negativen weltüberwindenden Macht, hervorgekehrt. Die extreme Zuspitzung dieses asketischen Prinzips zeigt sich bei Gnostikern, Mänichäern und Montanisten und, durch den Einfluss des Montanismus, auch hin und wieder in der Kirche, in der Unter-

Digitized by Google

scheidung einer höheren sittlichen Vollkommenheit der Eingeweihten und Auserwählten von der niederen Sittlichkeit und Tugend der Menge.

Die Form der Verfassung in dieser urchristlichen Zeit ist von Rosenkranz (Encyclopädie, S. 190 f.) treffend als sporadische Demokratie bezeichnet worden. Der Cultus dieser Zeit lässt sich ebenfalls mit Rosenkranz (a. a. O. S. 232 f) als symbolisch-mnemonischer Cultus, als Cultus der symbolischen Mnemonik am Einfachsten bezeichnen. Was die urchristliche Sittlichkeit angeht, so ist darin die spätere mönchische Sittlichkeit des katholischen Mittetalters bereits im Keime vorgebildet, und wenn auch die allgemeine Praxis allzugrosse Strenge derkirchlichen Zucht und Sitte noch missbilligend zurükwies, so war doch in der montanistishen Askese, mit ihren Fasten, freiwilligen Entsagungen, ihrer Abneigung gegen die zweite Ehe, zumal mit der entshiedensten Beziehung auf schwärmerisch-chiliastische Hoffnungen, das sittliche Selbstbewusstsein des Urchristenthums eben nur zu seiner nothwendigen Consequenz ausgebildet, welche zugleich von dem Streben bewegt war, die aus dem jüdischen Geist herausgeborne zähe Macht der Negativität entschieden hervorzukehren und durch Ueberwindung der den Eintritt des Jenseits in's Diesseits noch hemmenden weltlichen und widerchristlichen Mächte die Schranken des urchrislichen Dualismus zu durchbrechen. Diess ist eben der Punkt, wo die montanistische Lehre vom Paraklet und dessen ausserordentlichen und prophetisch-ekstatischen Wirkungen in sittlicheu Leben der Geisteskirche ihre eigentliche praktische Bedeutung hat; er war der Tröster und Vermittler zwischen der gegenwärtigen Welt der Trübsale und des Kampfes und der Herrlichkeit im Reiche Christi. Vgl. ausser den Bemerkungen bei Rosenkranz a. a. O. S. 265, besonders Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahhunderts. 1841.

Zweite Stufe.

Der Katholicismus

oder

die Entwicklung des Christenthums im Mittelalter.

§. 167.

1. Der allgemeine Charakter des Katholicismus.

Das charakteristische Wesen des katholisch-mittelalterlichen Christenthums, in seinem specifischen Unterschied vom Urchristenthum, liegt in dem unaufgelösten, abstracten Gegensatze zwischen dem Diesseits und Jenseits, womit die ganze mittelalterliche Geistesentwicklung so sehr behaftet ist, dass sie nur innerhalb dieser Schranke und Gebundenheit sich bewegt, über dieselbe nirgends

Digitized by Google

wirklich hinauskommt. Sobald nämlich der Glaube an die Wiederkunft des Herrn, durch das Urtheil der Geschichte selbst widerlegt, seine praktische Bedeutung verloren hatte, so dass diese erwartete Wiederkunft von dem getäuschten Bewusstsein in immer weitere Ferne gerückt wurde, war nur ein Schritt nöthig, um die Persönlichkeit des zur Rechten des Vaters erhöhten Christus zum Mittelpunkt eines in's ferne Jenseits verlegten selbständigen himmlischen Reiches zu machen, in welches die Gläubigen, wann sie im diesseitigen Leben, mit sehnsüchtigem Verlangen und mit Verläugnung der irdischen Interessen, auf die Offenbarung des Herrn geharrt, nach ihrem Tode zur Gemeinschaft mit Christo erhoben würden. Zwei getrennte Welten werden in schroffer Entzweiung auseinandergehalten, das jenseitige Himmelreich und die diesseitige Erdenwelt. In jenes wird alle Wahrheit und Schönheit des Lebens verlegt, während dieses als ein gottleeres und gottentfremdetes galt; jenes galt als die wahre und eigentliche Heimath des Christen, das irdische Leben als ein Jammerthal und eine mühselige Pilgerfahrt zum jenseitigen gelobten Lande.

Ein solcher harter Gegensatz zwischen Himmel und Erde, Ideal und Wirklichkeit war für das der Versöhnung bedürftige und nach derselben ringende Bewusstsein allzu hart und unerträglich, um ihn nicht wenigstens einigermaassen zu mildern und theilweise zu versöhnen. Desshalb wurde das jenseitige Himmelreich im Diesseits wenigstens durch ein sichtbares Ab- und Nachbild repräsentirt, nämlich durch das von der ungöttlichen Welt abgesonderte, göttliche und heilige Institut der sichtbaren Kirche mit dem Priesterthum und Cultus, mit einem Worte durch die irdische Hierarchie, welche in der geschlossenen Gliederung eines consequenten Organismus, von der breitesten Stufe des Laienstandes durch den ganzen aristokratischen Clerus, den Episkopat, hindurch bis hinauf zur letzten nothwendigen Spitze der sichtbaren monarchischen Einheit im Pabst, als dem sichtbaren Stellvertreter Christi, die Herrschaft des Heiligen und Göttlichen über das Irdische und Menschliche äusserlich zur Anschauung bringen sollte, wahrend dieser klerikalischen Hierarchie gegenüber die eigentliche Gemeinde der Laien in dem Verhältnisse sder unbedingtesten Abhängigkeit und schlechthinigen Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Kirche sich befindet.

Durch den Dualismus der ganzen Welt- und Lebensanschauung einerseits und durch den Gegensatz von Clerus und Laien andrerseits ist der katholisch-mittelalterliche Glaube wesentlich ein äusserlich-jenseitiger. Zu dem mythischen Inhalte des urchristlichen Glaubens nahm das Bewusstsein noch die weiteren Thatsachen des jenseitigen Aufenthaltes Christi im himmlischen Reiche und ausserdem die äusserlich-nachbildliche Wiederholung der Geschichte Christi in der an Mythen, Sagen und Wundererzählungen reichen Lebens- und Leidensgeschichte seiner Nachfolger, der Apostel, Märtyrer und Heiligen und ganz besonders die mit besonderer Vorliebe mythisch ausgeschmückte Lebensgeschichte der Maria, als der Himmelskönigin, hinzu und bewegte sich so in einer rein jenseitigen und eingebildeten Welt von himmlischen Personen als in seiner wahren geistigen Heimath, so dass die Geschichte der Kirche für das gläubige Bewusstsein fast zu einer grossen Legende ward.

Kann nun dieser phantastisch-jenseitige Glaube des Mittelalters im Allgemeinen als der romantische bezeichnet werden, so erscheint auch das Christusbild des dualistisch-mittelalterlichen Bewusstseins als der romantisch-magische Christus, der in jenseitiger Herrlichkeit thront, während die diesseitige Gegenwart nur die leeren Erinnerungsstätten seines vergangenen irdischen Wandels behält und er selbst aus seiner Jenseitigkeit nur auf dem gewaltsam-magischen Wege eines sich im heiligsten Sakrament des Altars täglich wiederholenden göttlichen Wunders momentan in's Diesseits hereingebracht und von der gläubigen Phantasie sinnlich gegenwärtig angeschaut wird. Der romantisch-magische Typus dieser imaginären, phantastischen Anschauung Christi trägt sich dann consequenter Weise auf Alles über, was mit der Person Christi in irgend einer näheren Berührung gestanden; nicht bloss das heilige Land und die vermeintliche Stätte seines Grabes werden verehrt, sondern die sinnliche Vorstellung überträgt die Wunderwirkung der Gegenwart Christi auch auf seine Reliquien und Bilder, auf seinen Rock und seine Schweisstücher, auf die Nägel seines Kreuzes u. dgl. m.

Als die Basis und formale Erkenntnissquelle des katholischen Kirchenglaubens erscheinen Schrift und Tradition. Der noch unbestimmte und flüssige urchristliche Begriff der Tradition, als der Begriff der unmittelbaren Identität des mündlich und schriftlich über-

lieferten göttlichen Wortes, wurde mehr und mehr veräusserlicht; die Suggestion des apostolisch-christlichen Geistes durch das lebendige Wort wurde allmählich vorwaltend an die Ueberlieferung der römischen Kirche geknüpft, deren Aussprüche nach und nach an die Stelle der Tradition traten. War ursprünglich die apostolische Tradition das Mittel der Einheit in Glauben und Lehre gegen häretische Abweichungen, also die Norm der Katholicität und Rechtgläubigkeit gewesen, so galt jetzt der apostolische Stuhl in Rom als Inhaber der apostolischen Ueberlieferung, gleichsam als die incarnirte Tradition. Das römische Dogma von der päbstlichen Unfehlbarkeit war die Folge davon. Diese im katholischen Mittelalter erweiterte und veräusserlichte Form des Traditionsprinzips, die Bestimmtheit desselben als römische oder päbstliche Tradition, die sich ausser dem Dogma besonders auch noch auf disciplinarische und liturgische Bestimmungen einliess, wurde dann, gegen die protestantische Häresis, im tridentinischen Lehrbegriff ein für allemal festgestellt und in den Kanon eingeprägt, dass die Kirche die von Gott durch Christum gestiftete, auf Schrift und Tradition, als das lebendige Wort Gottes, angewiesene und unter dem Pabst als sichtbarem Oberhaupte vereinigte Gemeinschaft der an Christum Glaubenden sei, in welcher die Religion Christi erhalten und fortgepflanzt werde.

Ausser der kurzen, treffenden Charakteristik des katholisch-mittelalterlichen Christenthums bei Strauss, Dogmatik I, §. 4 ist noch besonders die classische Stelle über die katholisch-mittelalterliche Weltanschauung in Hegel's Phänomenologie (Vorrede, in der Ausg. von Schulze) S. 8. zu vergleichen: „Sonst hatten die Menschen einen Himmel mit weitläufigem Reichthum von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen darf, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes musste mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche Erfahrung genannt wurde, inetressant und geltend zu machen."

Diese allgemeine Grundbestimmtheit des katholisch-mittelalterlichen Geistes hervorzuheben, haben Rosenkranz, in seiner Encyclopädie, u. Baur, in seinem Lehrbuche der Dogmengeschichte, versäumt, obgleich dieselbe für die philosophisch geschichtliche Construction des Katholicismus von grösster Wichtigkeit ist.

Digitized by Google

Ueber den katholischen Traditionsbegriff vgl. übrigens Baur, Dogmengeschichte §. 38. S. 115. §. 77. S. 175.

2. Die Hauptepochen in der Entwicklung des katholisch-mittelalterlichen Geistes.

§. 168.
Uebersicht.

Die theoretische Entwicklung des katholischen Geistes stellt sich in drei grossen Epochen dar, die als der Anfang, die Mitte und das Ende der katholisch-mittelalterlichen Entwicklung erscheinen, nämlich a) die vormittelalterliche Zeit, vom dritten bis neunten Jahrhundert, b) die eigentlich mittelalterliche Entwicklung vom zehnten bis fünfzehnten Jahrhundert, und c) der objectiv-symbolische Abschluss des mittelalterlichen Katholicismus, seit dem sechszehnten Jahrhundert. Die erste dieser Epochen enthält die dogmatischen Elemente, die als Voraussetzungen und Vorbildungen erscheinen, aus deren Zusammengehen die eigenthümliche Geistesbewegung der zweiten Epoche, des eigentlichen Mittelalters, sich herausbildet, welche die organische Entfaltung und systematisch behagliche Ausbreitung des bestimmten Prinzips auf der gegebnen geschichtlichen Grundlage darstellt, zugleich aber auch die Voraussetzung zur dritten Stufe der Auflösung bildet, aus welcher sich die noch lebenskräftigen Elemente zu künftigen höheren Formen des kirchlichen Geistes hervortreiben.

Was näher die erste Epoche betrifft, so treten darin wiederum drei Hauptrichtungen hervor, deren erste auf dem Boden der morgenländisch-griechischen Kirche, im Anschluss an den alexandrinischen Platonismus, sich noch vorwaltend in abstrakt-metaphysischer Transscendenz bewegt, ohne von der Tiefe der unendlichen Subjectivität ausgehend, den Menschen in seinem Wesen und Verhältniss zu Gott zu erfassen; nur in der durch den Pseudo-Dionysius Areopagita vertretenen Geistesrichtung steht ein Fortschritt aus der schwindelnden Höhe der transcendenten Ienseitigkeit Gottes und des Gottmenschen in die Vermittlung mit der diesseitigen Welt zu erkennen. Dagegen kommt in der abendländisch-lateinischen Kirche, seit dem fünften Jahrhundert, die subjectiv-anthropologische Seite der religiösen Speculation zum Vorschein, womit der Uebergang zum germanischen Geiste gebahnt wird. Die Form des christlichen Geistes gehörte noch der griechisch-alexandrinischen Philosophie und der römischen Bildung an, während der griechisch-römische Geist die Bestimmung hatte, in das germanische Wesen zu grös-

Digitized by Google

serer Vertiefung niederzusteigen. Aus der concreten Durchdringung griechisch-römischer Bildung im germanischen Geiste ging im 9 Jahrhundert die Philosophie des Erigena hervor.

Die allgemeine Bedeutung der eigentlich mittelalterlichen Entwicklung des katholischen Prinzips, in der Zeit vem zehnten bis fünfzehnten Jahrhundert, besteht darin, dass sie den Assimilisationsprozess des fixirten griechisch-römischen Dogma und Kirchenthums und des bildungskräftigen germanischen Geistes. Die concrete Vereinigung dieser beiden Faktoren brachte die scholastische Wissenschaft des Mittelalters hervor, in welcher sich einerseits der aus der griechischen Philosophie fertig überkommene philosophische Form und andrerseits der bereits in der vormittelalterlichen Epoche zur positiven dogmatischen Autorität abgeschlossene christlich-dualistische Glaubensinhalt zu äusserlich-formeller Einheit zu verbinden strebten. Das formelle Grundprinzip der mittelalterlich-scholastischen Wissenschaft ist die Einheit der Religion und Philosophie, und die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft besteht eben darin, den objectiv gegebenen christlichen Glauben in dieser seiner dogmatisch-symbolischen Positivität als vernünftig zu begreifen. Die Scholastik ist die kirchliche Religionsphilosophie des Mittelalters. Während nun die dialektische Scholastik, als conservativ-orthodoxe Form dieser mittelalterlichen Wissenschaft, bei der Aeusserlichkeit ihres verständig-reflexiven Standpunkts schon den Keim ihrer Auflösung in sich trug, ohne in der substantiellen Tiefe der Subjectivität sich einen Halt gegeben zu haben; so hatte sie ihre nothwendige Ergänzung in der aus der Unmittelbarkeit des germanischen Gemüths herausgearbeiteten Mystik, in welcher in unbewusster Naivität die später zum Bewusstsein gekommenen Keime der Hetorodoxie schlummerten, welche ausserdem noch in einer neben diesen ersten beiden Formen selbstständig herlaufenden reformistischen Richtung des Mittelalters mit bewusster Absichtlichkeit herausgestellt und zu directer Opposition gegen das Kirchenthum gesteigert wurden.

Was endlich die dritte, zunächst durch die deutsche Reformation des sechszehnten Jahrhunderts hervorgerufene Epoche der katholischen Entwicklung angeht, so beginnt diesselbe mit der einseitigen tridentinischen Fixirung des katholisch-kirchlichen Lehrbegriffs, schreitet dann zur formellen Ausbreitung des orthodoxen tridentinischen Kirchenthums fort und lässt am Ende in der neuerdings sich erhebenden rationalen und nationalen Richtung im Katholicismus die Keime einer idealen Fortbildung des katholischen Prinzips erkennen.

A. Die vormittelalterliche Entwicklung des Katholicismus (vom dritten bis neunten Jahrhundert.)

§. 169.

Die orientalisch-griechische Richtung.

Die orientalisch-griechische Theologie in dieser Zeit hatte ihr Hauptinteresse in der speculativen Erörterung der metaphysisch-

Digitized by Google

transscendenten Seite des Dogma, in der Weiterbildung und relativen Vollendung der im apostolischen Symbolum unbestimmt gelassenen Anfänge der Lehren von der Trinität und vom Gottmenschen.

In der Trinitätslehre strebte die kirchliche Speculation, im Gegensatze zur unitarischen oder monarchianischen Theorie, die Idee einer dreifach persönlichen Offenbarung Gottes mit der Wahrheit des Monotheismus in Einklang zu bringen, ohne dass ihr die Lösung wesentlicher Widersprüche gelungen wäre. Die Resultate der dessfallsigen (Arianischen) Streitigkeiten wurden auf den Synoden zu Nicäa (325) und zu Constantinopel (381) dahin fixirt, dass der Sohn aus des Vaters Wesen ewig gezeugt und mit dem Vater gleich wesentlich, nicht aber wesensähnlich und untergeordnet sei; und diese Bestimmungen wurden zu Anfang des sechsten Jahrhunderts in der abendländischen Kirche auf die in das s. g. Athanasianische Symbolum (Quincunque) übergegangene Formel reducirt, dass die Einheit der drei Personen Vater, Sohn und Geist in dem Einen wahren Gott, ohne alle Mehrheit im göttlichen Wesen sei, wozu noch der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne gefügt wurde.

Was die Speculation über das immanente Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo angeht, welches im fünften bis achten Jahrhundert in den Nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten erörtert wurde, so kam die Synode zu Chalcedon (451) zu dem Resultat, dass in Christo die zwei Naturen, ohne Vermischung und Verwandlung und ebenso wenig in abstracter Sonderung nebeneinander, sondern in lebendiger concreter Durchdringung zu denken seien, so dass jeder Natur ihre Eigenthümlichkeit verbleibe und jede nur in Gemeinschaft mit der andern wirksam sei. Auf einer folgenden Synode zu Constantinopel (680) wurde das Verhältniss des Willens in Christo dahin bestimmt, dass in ihm der menschliche Wille dem göttlichen sich unterordne und beide, als eigenthümliche Thätigkeiten zweier Naturen, in Einer Person zu gemeinsamer Wirksamkeit vereinigt seien.

Von vielseitigem und tief anregendem Einflusse auf die dogmatische Entwicklung des Mittelalters waren die im fünften Jahrhundert verfassten und an den alexandrinischen Neuplatonismus sich

Digitized by Google

anschliessenden Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, dessen Speculation die mystische Vertiefung des orientalisch-griechischen Geistes in die dogmatische Substanz des Christenthums und den Uebergang aus der transscendeten Metaphysik des Orients zur subjectiv-anthropologischen Richtung des occidentalischen Geistes darstellt, während im siebenten Jahrhundert eine abstract-negative Opposition gegen die christlichen Lehren von der Trinität und der Gottheit Christi im Islam hervortrat. Die Speculation des Areopagiten erscheint als ein eigenthümlicher orientalisch-kirchlicher Verschmelzungsversuch des Neuplatonismus mit den christlichen Grundideen, welcher sich das gnostische Problem einer Versöhnung der dualistischen Gottes- und Weltanschauung und einer Lösung der Frage über das Verhältniss des Bösen, als des nicht wahrhaft und wesentlich Seienden, zur Aufgabe gesetzt hatte und damit eine weitläufige Theorie der himmlischen und irdischen Hierarchie verband.

Die morgenländische Richtung in der Theologie wurde im vierten Jahrhundert durch die alexandrinische und antiochenische Schule repräsentirt. In der ersteren, der die einflussreichsten Theologen Athanasius, Gregor von Nyssa, Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz u. a. angehörten, herrschte die origenistische, allegorisch-speculative Richtung vor, während die Vertreter der antiochenischen Schule Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Epiphanius, Hieronymus u. A. einer vorwaltend historisch-exegetischen Verstandesrichtung zugeneigt waren. Der Gegensatz beider Schulen erhielt sich bis in's fünfte Jahrhundert lebendig, seitdem aber gingen sie in leidenschaftlichen Parteikämpfen unter.

Ueber die religions-philosophische Bedeutung des Islam vergl. man Rosenkranz Studien I., S. 133 ff. und II., S. 96 ff.

In der griechischen Kirche wurde die zu Ende des siebenten Jahrhunderts vollendete dogmatische Entwicklung durch Johannes Damascenus (gest. 754) in einer „Darlegung des rechten Glaubens" zusammengestellt und die Grundlage der scholastisch-dialektischen Theologie des Mittelalters, wie andrerseits die Schriften des Areopagiten Dionysius der formelle Ausgangspunkt für die mittelalterliche Mystik wurden. Ueber die Speculation des Areopagiten ist die Darstellung Helfferichs (christliche Mystik. I u. II. 1842) zu vergleichen.

Ueber die näheren Bestimmungen und Modificationen in der Trinitätslehre vergleiche die übersichtliche Darstellung bei Baur, Dogmengeschichte §. 32 f. S. 104 ff und §. 40 S. 121 ff.

§. 170.

Die abendländisch-lateinische Richtung.

Während die morgenländische Kirche in ihren Streitigkeiten über die objectiv-metaphysische Seite des Dogma begriffen war,

Digitized by Google

wandte sich seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts die vorwaltend praktische Richtung des abendländisch-römischen Geistes auf die subjectiv-anthropologische Seite der christlichen Idee und machte zunächst das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur göttlichen Wirksamkeit zum Gegenstande der Reflexion, die im Streit des Augustinismus und Pelagianismus ihren Mittelpunkt fand.

Nach der Ansicht des Pelagius besitzt jeder Mensch in seinem ursprünglichen natürlichen Zustande, als angeborenes Geschenk der göttlichen Gnade, die vollständige Wahlfreiheit seines Willens und mit der sittlichen Kraft zum Guten auch die Freiheit und Möglichkeit, ohne Sünde zu sein; die Erleuchtung durch das Christenthum tritt nur erleichternd und die natürlichen Kräfte unterstützend ein; Gott sieht und weiss die von dem Menschen aus freier Selbstbestimmung zu treffende Wahl zwischen dem Guten und Bösen voraus. Im Gegensatz zu dieer pelagianischen Theorie hob Augustinus dle natürliche Abhängigkeit nnd Gebundenheit des menschlichen Willens hervor, die mit dem Verluste des Urzustandes, seit der Zeit des (durch die freie Selbstbestimmung des ersten Menschen bewirkten) Falles eintrat und durch die physische Fortpflanzung auf alle Nachkommen Adams überging, so dass dieselben in Folge der bösen Lust einer freien Selbstbestimmung des Willens zum Guten gänzlich unfähig sind und nur die von Ewigkeit her durch Gottes Rathschluss zur Seligkeit prädestinirten Menschen, mit Hülfe der im Glauben an Christum zu Theil werdenden unmittelbaren göttlichen Gnadenwirkung das Gute vollbringen können.

Indem Palagius, wie Augustin den Begriff der Freiheit nur als Willkür oder formelle Wahlfreiheit fassten, blieben beide in abstracter Verstandesreflexion befangen. Auf der einen Seite wurde der Absolutheit Gottes die Freiheit des Menschen geopfert, zwischen Gutem und Bösem, Sünde und Gnade, Seligkeit und Verdammniss ein unaufgelöster, fast manichäischer Dualismus gesetzt und das schroffste Missverhältniss zwischen Ursache und Wirkung statuirt; auf der andern Seite wurde über der subjectiven Freiheit die Abhängigkeit des Menschen von Gott übersehen, zwischen Gott und Menschen ein abstract-äusserliches Verhältniss festgehalten und durch

Digitized by Google

Beseitigung der eigentlich religiösen Seite im Verhältniss des Menschen einer seichten Moralität und Selbstgenügsamkeit Vorschub geleistet. Zu einer wahrhaften Lösung der Widersprüche in diesen Theorien konnte es auf dem dualistisch-transscendenten Standpunkte des katholisch-mittelalterlichen Prinzips überhaupt nicht kommen. Vorläufig machte sich das Bedürfniss einer Vermittlung zwischen beiden Theorien geltend, welche später als Semipelagianismus bezeichnet ward, und, wenn auch unter Augustins Namen, in der Folge thatsächlich die herrschende Ansicht in der Kirche blieb, ohne dass damit eine tiefere Lösung des Gegensatzes angebahnt worden wäre.

Die dogmatische Entwicklung in der abendländisch-lateinischen Kirche knüpft sich an die Namen des Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Hieronymus von Stridon (welcher der römischen Kirche ihre kirchliche Bibelübersetzung in der Vulgata schuf), Rufin aus Aquileja, Boethius von Rom, Gregors des Grossen, Isidors von Hispalis, Pelagius, Cassianus und vor Allem Augustinus. Das durch des Letzteren Lehre von der Sünde geweckte Interesse an der Anthropologie und Erlösung wurde für die ganze folgende Entwicklung des Dogma von der höchsten normativen Bedeutung.

Der Semipelagianismus ging noch bei Lebzeiten des Augustin von Gallien aus, wo der massiliensische Mönch Cassian den Versuch machte, beide Seiten, das Göttliche und das Menschliche, zu ihrem Rechte kommen zu lassen, womit er aber nicht sowohl der eigentlichen Lösung des Problems näher rückte, als vielmehr nur in die Unbestimmtheit der voraugustinischen Kirchenlehre zurückfiel. Eine ausführliche kritische Entwicklung der pelagianischen, augustinishen und semigelagianischen Lehre siehe bei Strauss, Dogmatik, II. §. S3 S. 400 ff. und bei Baur, Dogmengeschichte, §. 34. S. 107 ff. und §. 44, S. 132 ff. Die im 9. Jahrhundert, bei Gelegenheit der Erneuerung des Streits zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus, durch Joh. Scotus Erigena versuchte immanent-speculative Lösung des Problems ward von seiner Zeit wenig begriffen und schlecht gewürdigt. (Vgl. seine Schrift de praedestinatione Dei.)

§. 171.

Die vormittelalterlich-germanische Philosophie. (Johannes Scotus Erigena.)

Trug der germanische Geist die Substanz der christlichen Idee, die unendliche Freiheit der Subjectivität, in der Unmittelbarkeit des natürlichen Ansichseins schon in sich, und war es überdiess dem germanischen Wesen eigen, aus vorübergehender Ent-

Digitized by Google

äusserung seiner selbst an Fremdes und von aussen Ueberkommenes nur um so selbstgewisser und bereicherter zu sich zurückzukehren; so war es die welthistorische Aufgabe der germanischen Völker, die christliche Idee in ihrer griechisch-römischen Entwicklungsform aufzunehmen und zu neuer eigenthümlicher Enfaltung zu bringen. Diese weltgeschichtliche, selbständige Bedeutung des germanisch-christlichen Geistes beginnt mit Johannes Scotus Erigena, der über die nüchterne und geistlose Gelehrsamkeit spanischer, britischer und fränkischer Mönche im 9. Jahrhundert als Stern erster Grösse am speculativen Himmel des Mittelalters einsam und einzig hervorragte.

Auf Erigena's theologisch-speculativem Standpunkte, der den alexandrinischen Neuplatonismus, die Mystik des Pseudo-Areopagiten und die augustinische Dogmatik zur Basis und Voraussetzung hat, worauf er sich in freier genialer Productivität zum religionsphilosophischem System erhebt, sind die metaphysischen Transscendenzen und dogmatischen Abstractionen der bisherigen Theologie verlassen und die Immanenz Gottes in der Welt an den Anfang des Systems gestellt, dessen formales Grundprinzip die Einheit von Religion und Philosophie, von Auktorität und Vernunft ist. Die Idee oder Natur ist ihm zunächst eine solche, welche schafft uud nicht geschaffen wird — das Prinzip der Welt oder Gott; dann eine solche, welche schafft und geschaffen wird — die Einheit der Dinge im Logos oder Sohne Gottes, in welchem von Gott alle Dinge geschaffen und erhalten sind; drittens eine solche, die geschaffen wird und nicht schafft — die Vielheit der Dinge, das Universum der Natur und des Geistes, als Ein Totalorganismus; endlich eine solche, die nicht geschaffen wird und nicht schafft — Gott als Resultat und Endziel der Welt, als in welches alle Dinge, zur Einheit im Logos aufgehoben, wieder zurückgehen. Diess sind die allgemeinen Grundgedanken im System des Erigena, in welchem die Keime der in der nächsten Epoche des Mittelalters hervortretenden scholastischen, mystischen und reformativ-häretischen Richtungen in unbestimmter Gestalt vorgebildet erscheinen.

Näherhin wird darin der Begriff Gottes als reines, eigenschafts- und gegensatzloses Sein bestimmt. In dieser abstracten Ueberwelt-

lichkeit ist Gott das Nichts, und aus diesem Nichtsein geht er in das, was er selbst wird, zum Sein über. Die Schöpfung ist keine zeitliche, sondern das ewige, absolute Selbstwerden, die reale Selbstoffenbarung Gottes, der vor und ausser der Schöpfung nicht wirklich war; die Idee oder Natur, als Einheit des Absoluten und des Endlichen, entfaltet sich zum realen Organismus alles Seienden. Die Trinität ist für Erigena eine immanente, das Dasein und die Offenbarung Gottes in der Welt. Als Prinzip und absolute Voraussetzung der Welt heisst er Vater; als schaffende Weisheit heisst er Sohn oder Logos, in und durch welchen die göttlichen Gedanken, die causae primordiales der Dinge sich entfalten, um endlich durch den Geist zur einzelnen Erscheinung zu gelangen. Die Gegenwart der göttlichen Essenz in der Welt ist die Theilnahme der geschaffenen Dinge an der göttlichen Providenz. Der Mensch, seinem ewigen Wesen nach, der urbildliche Mensch oder das göttliche Ebenbild, ist Inbegriff und Schluss der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, in ihm ist alles geschaffen; er ist die Realität des Logos. Die Sünde kommt aus dem Missbrauch der Freiheit, sofern der Mensch in eitler Egoität sich isolirt und für sich beharrt, das Böse und die Sünde sind nichts Positives und Wirkliches; der von Gott abgekehrte Wille als böse Lust ist einzige Strafe für die Sünde. Sofern Christus die Einheit Gottes und der ganzen substantiellen Menschennatur in Einer Persönlichkeit darstellte, also die Menschheit zu ihrer ewigen Wahrheit zurückführte, hat er die Menschheit erlöst und Alle, die in und mit ihm eins sind, sind ohne Ausnahme auch derselben Gnade, der Auferstehung und Wiederherstellung der menschlichen Natur theilhaftig. In der Palingenesie des Menschen und der ewigen Rückkehr aller Dinge in Gott sind Bosheit und Sünde verschwunden, und die von der Knechtschaft der Endlichkeit erlöste Schöpfung ist zur Verklärung gelangt.

Ueber Erigena vergleiche man den Auszug aus seinem System in Helfferichs christlicher Mystik. I und II Bd., und die Andeutungen bei Baur, Dogmengeschichte, §. 52 S. 144 und 148 ff. Das System des Erigena ist in seiner Schrift de divisione naturae (ed. Schlüter 1828, enthalten, zu welcher die kleinere Schrift de praedestinatione Dei (in Mauguin, vett. auctor. qui saec. IX de praedest. et gratia scripserunt, opp. et fragm. 1650) hinzukommt. Eine ausführliche Entwicklung von Erigenas Lehre vom Bösen findet sich in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1830. I. Heft S. 49 ff. und III. Heft S. 74 ff.)

Digitized by Google

B. Die eigentliche mittelalterliche Entwicklung in der sogenannten scholastischen Zeit (vom 10. — 15. Jahrhundert.)

§. 172.
Die dialektisch-scholastische Form des mittelalterlichen Geistes.

Nachdem in der vorigen Epoche die Trinität, die Person des Gottmenschen und die Lehre von der Sünde und Gnade zu symbolisch-dogmatischer Bestimmtheit erhoben worden waren, so wandte sich nunmehr die kirchliche Reflexion auf den objectiven Inbegriff des symbolisch fixirten Dogma, um den positiven Lehrbegriff mit der subjectiven Erkenntniss zu vermitteln, den Kirchenglauben zur fides explicita, zur kirchlich-dogmatischen Wissenschaft zu erheben. Stand nun im Voraus die symbolisch-kirchliche Form des Dogma als absolut gewisse Wahrheit fest, an welche die Philosophie als rein formelle Thätigkeit der endlichen Verstandesreflexion äusserlich herangebracht wurde, um die Magd des Kirchenglaubens zu sein; so stellt sich die formelle Einheit des kirchlichen Dogma und der Philosophie als das Prinzip der Scholastik oder der dialektischen Wissenschaft des mittelalterlichen Kirchenglaubens dar, in welcher die substantielle Innerlichkeit des religiösen Gemüthes als unberechtigt ausgeschlossen war.

Die dialektisch-scholastische Form des katholisch-mittelalterlichen Geistes entfaltet sich in drei Hauptentwicklungsstadien, die sich nach ihrem allgemeinen Grundwesen als die Zeit des Aufstrebens der Scholastik (11. und 12. Jahrhundert), als die Zeit ihrer Blüthe (im 13. Jahrhundert) und als die Zeit ihrer inneren Selbstauflösung (im 14. und 15. Jahrhundert) charakterisiren. Im ersten Entwicklungstadium, als der Periode der Grundlegnng der dogmatisch-kirchlichen Wissenschaft, trat der Unterschied zwischen Glauben und Wissen in einfacher Weise in's Bewusstsein und wurde entweder der Glaube dem Wissen oder das Wissen dem Glauben übergeordnet. Die methodische Schematisirung der Kirchenlehre, unter Anwendung aristotelischer Logik und Metaphysik, und die Ausarbeitung dogmatisch-systematischer Compendien bildet das Charakteristische der zweiten Epoche; bis endlich in der dritten die

Digitized by Google

innere Entzweiung der scholastischen Wissenschaft mit ihrem eignen Prinzip, der Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie zur Erscheinung kam, woran die Scholastik zu Grunde ging.

Ein materialer Fortschritt des Dogma in der scholastischen Zeit offenbart sich in der weiteren formellen Ausbildung der Lehre von Gott, in der Vollendung der mittelalterlichen Prädestinationslehre und in der Fortbildung der Erlösungs- und Versöhnungslehre. Die durch das Symbolum Quicunque festgestellte metaphysisch-transscendente Trinitätslehre wurde von den Scholastikern durch äusserlich-formelle Distinctionen und psychologische Analogien erläutert, ohne wesentlich fortgebildet worden zu sein. Unter den Beweisen für das Dasein Gottes wurde der kosmologische durch Thomas von Aquino und der ontologische durch Anselm von Canterbury scholastisch begründet. In der Lehre von der Sünde und Gnade und vom Verhältniss zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Nothwendigkeit wurde die pelagianisch-semipelagianische Richtung der mittelalterlichen Theologie durch Thomas von Aquino und Thomas von Bradwardina bekämpft, welcher letztere alles Geschehende für die nothwendige Realisirung der absoluten Nothwendigheit des göttlichen Weltplanes erklärte und auch den Menschen von der absoluten göttlichen Causalität bestimmt werden liess, ohne die wahrhafte Einheit der endlichen Freiheit und der absoluten Nothwendigkeit zu begreifen.

Der eigentlich dogmatisch-kirchliche Abschluss der Erlösungs- und Versöhnungslehre erfolgte in der Anselm'schen Satisfactionslehre, die durch ihren transscendent-äusserlichen und abstract-legalen Charakter hinlänglich den Standpunkt des Mittelalters bezeichnet. Der Mensch konnte für sich die unendliche Sündenschuld nicht tilgen und die von der Ehre und Gerechtigkeit Gottes nothwendig geforderte Genugthuung nicht leisten; da sie aber gleichwohl die Menschheit leisten soll und doch nur Gott sie leisten kann, so musste dieselbe stellvertretend durch den Gottmenschen in seinem freiwillig übernommenen Leiden und Opfertode geleistet werden. Während nun zu dieser Theorie Thomas von Aquino noch die weitere Vorstellung von einem auf die Kirche übertragenen überwiegenden Verdienste des Leidens Christi hinzubrachte, wurde derselben

Digitized by Google

von Duns Scotus eine rationalistisch-pelagianische Theorie entgegengestellt.

Ueber das Wesen, den Beginn und Entwicklungsgang, die Hauptsysteme und den Verfall der Scholastik, sowie über den für dieselbe besonders wichtigen Gegensatz des Nominalismus und Realismus und über die Hauptschriften der Scholastiker sind die trefflichen Paragraphen bei Baur, Dogmengeschichte, §. 67—75. S. 154 ff. und theologische Jahrbücher, 1846, S. 183 ff. (über den Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung, 3 Artikel.) zu vergleichen; ausserdem über die scholastische Philosophie und ihre Hauptrepräsentanten Hillebrand, der Organismus der philosophischen Idee (1832) S. 345 ff. und Braniss, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit (1842) S. 396 ff, wo besonders die Systeme des Anselmus (S. 410 ff) und des Thomas (S. 439 ff) ausführlich entwickelt werden.

Dem ersten Stadium der scholastischen Entwicklung gehören hauptsächlich Anselm von Canterbury (zu Ende des 11. Jahrh.), Abälard (zu Anfang des 12 Jahrh.) und Petrus Lombardus (in der Mitte des 12. Jahrhunderts) an. Während Anselm dem Glauben vor dem Wissen den Vorrang gab und sich vorwaltend auf conservativ-orthodoxem Standpunkt bewegte, hob Abälard, auf seinem mehr skeptisch-kritischen, rationalistischen Standpunkte, gegen die Autorität die freie Einsicht hervor; eine formelle verständige Ausgleichung beider Seiten versuchte Petrus Lombardus in seinen „Sentenzen," die eine geordnete Zusammenstellung und formelle Begründung der Hauptlehren der Kirche aus der Bibel und den Kirchenvätern enthalten.

In der zweiten Periode der Scholastik sind ausser Albert dem Grossen († 1280), der den Aristoteles commentirte, und Johannes Bonaventura († 1274), der eine Vermittlung der dialektischen und mystischen Richtung des Zeitalters versuchte, der Dominikaner Thomas von Aquino († 1274) und der Franziskaner Duns Scotus († 1308) die ausgezeichneten Repräsentanten dieser Zeit und Stifter von theologischen Schulen. Die Summa theologiae des Thomas, ein auf neuplatonischer Grundlage construirtes dogmatisch-kirchliches System, erlangte bei den Dominikanern dieselbe normative Auktorität, wie bei den Franziskanern das System des Duns Scotus, der die äusserlich-formelle Disputirmethode der Scholastiker auf den Gipfel ihrer Vollendung gebracht hat.

Der Streit zwischen den semipelagianisch-augustinischen Thomisten und den pelagianischen Scotisten eröffnet die dritte Periode der Scholastik in welcher durch den Kampf beider Schulen die scholastische Dialektik zum abstract-sophistischen Formalismus zugespitzt wurde, welcher bis zu dem Satze gelangte, dass etwas zugleich in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne. Damit war aber der innere Widerspruch des noch im Dualismus steckenden scholastischen Prinzips offenbar. Raymund Lullus († 1315), Wilhelm von Occam (1347), Thomas von Bradwardina († 1349), Raymund von Sabunde († 1434), Nicolaus von Cusa († 1464) und Gabriel Biel († 1495) gehörten dieser Epoche an. Unter

Digitized by Google

diesen haben namentlich Raymund von Sabunde und Wilhelm von Occam am Entschiedensten das formelle Prinzip der Priorität des Denkens vor der Auktorität vertheidigt; der Erstgenannte hat in seinem „System der natürlichen Theologie" die in der h. Schrift enthaltene Offenbarung nur als die Ergänzung der allgemeinen und Allen zugänglichen, in der Natur enthaltenen Offenbarung bezeichnet.

§. 173.

Die mystische Form des mittelalterlichen Geistes.

Die Einseitigkeit der dialektisch-scholastischen Verstandesrichtung rief gleichzeitig eine ergänzende, subjectiv-innerliche Richtung des mittelalterlichen Geistes, die Mystik, hervor, welche bei der theoretisch-formalen Selbstverständigung über den objectiv-symbolischen Inhalt des Kirchenglaubens nicht stehen blieb, sondern die Aeusserlichkeit des überlieferten Kirchenglaubens durchbrechend und mit dem substantiellen Inhalt des Dogma sich erfüllend, die Wahrheit desselben aus der tiefen Innerlichkeit des Gemüths zu reproduciren strebte. Die in das Innere des Subjects eingetretene und in der unmittelbaren Zuständlichkeit des Gemüths selbst erlebte Thatsache der Erlösung und Versöhnung, nicht die symbolische Positivität des objectiven Kirchenglaubens, war der Ausgangspunkt der mittelalterlichen Mystik, deren theoretische Seite als Contemplation und die im Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit sich bewegende praktische Seite als Askese sich darstellten, aus deren Synthese sich der ekstatische Zustand seliger Anschauung Gottes einerseits und liebender Versenkung in Gott andrerseits erhebt, wo das zur Persönlichkeit des göttlichen Logos umgebildete Subject die Wollust des Todes in Gott geniesst, der sich in dasselbe herabgesenkt und mit dem es sich eins fühlt. In seiner concreten Bestimmtheit lässt sich darum das Prinzip der Mystik als die Liebe bezeichnen, sofern diesselbe die auf der Entäusserung seiner selbst beruhende, selige Einheit des Bewusstseins und Willens in einem Andern ist.

Zwei Hauptrichtungen der Mystik sind es aber, welche sich neben der dialektischen Scholastik durch das Mittelalter hinziehen, und von welchen die eine sich entschieden in der Einheit mit dem objectiven Inhalte des positiven Kirchenglaubens bewegte, während in der anderen, heterodoxen und häretischen Form die vorwaltende Subjectivität nicht selten die Bestimmtheit des kirchlichen Glaubens-

Digitized by Google

inhaltes überschritt. Die objectiv-kirchliche Mystik durchlief drei Epochen des inneren Fortschritts, deren erste sich als das Stadium der unmittelbar-contemplativen Mystik, die zweite als das Stadium der wissenschaftlich-constructiven Mystik und die letzte als das Stadium einerseits der mit der scholastischen Dialektik sich vermittelnden und andrerseits der praktisch-volksthümlichen Mystik sich charakterisiren.

Die andere Hauptrichtung der mittelalterlichen Mystik stellt das Uebergreifen der in ihrer unmittelbaren Innerlichkeit sich frei fühlenden und auf die Spitze treibenden Subjectivität über den traditionellen Kirchenglauben dar und geht sogar in der Ueberschwänglichkeit des Einheitsgefühls mit Gott bis zum Extrem subjectiver Willkür und gotttrunkenen Uebermuthes fort. Am consequentesten ist diese (gewöhnlich als pantheistisch bezeichnete) subjective Form der Mystik durch den Dominikanermeister Eccard aus Strassburg († 1329) ausgebildet, den man nicht mit Unrecht den „Spinoza des Mittelalters" genannt hat. Der Kern seiner Weltanschauung ist die Anschauung Gottes als des absoluten Seins; Gott ist ihm das alleinige wahre Sein und Wissen, er ist Alles, was ist, und wären Welt und Mensch nicht, so wäre auch Gott nicht; das Auge, mit dem Gott mich sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe. Schöpfung und Menschwerdung Gottes sind ewig; der mit Gott vereinigte Mensch ist Christo gleich, sündlos, aller göttlichen Eigenschaften theilhaftig, aus Gnaden über sich selbst erhoben und ganz in Gott verwandelt.

Ueber das allgemeine Wesen und den wissenschaftlichen Begriff der Mystik des Mittelalters ist, ausser der Auseinandersetzung bei Helfferich, christliche Mystik (1842) I. Bd., insbesondere die vortreffliche kleine Schrift von Martensen, Meister Eckart (1842), zu vergleichen welche auch einen Auszug aus Eckarts Predigten (S. 17—30) enthält. In Bezug auf die Hauptrepräsentanten der objectiv-kirchlichen Form der Mystik ist zu bemerken, dass dem ersten Stadium derselben besonders der berühmte Gegner Abälards, der heilige Bernhard († 1153) angehört, welcher in seinen Schriften de consideratione, de contemtu mundi, de diligendo Deo u. a., im Anschluss an den Standpunkt der augustinischen Dogmatik, eine gemüthlich-contemplative Reproduction des objectiven Kirchenglaubens gab und in seinem Satze: res divinas non disputatio comprehendit, sed sanctitas; tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur — das Prinzip und die Tendenz der Mystik überhaupt aussprach.

Der Periode der wissenschaftlich-constructiven Mystik gehören besonders, aus der Schule von St. Victor, Hugo († 1141), Richard († 1173) und Walther († 1180) an, während Bonaventura

Digitized by Google

(† 1274) durch seinen Vermittlungsversuch zwischen der scholastisch-dialektischen und der mystischen Form des mittelalterlichen Geistes in's dritte Stadium der objectiv-kirchlichen Mystik hinüber leitet, welchem, ausser der von Tauler (1361), Suso († 1365), Thomas a Kempis und dem Verfasser der „deutschen Theologie" praktischen Richtung, namentlich Charlier Gerson († 1429) mit seinen considerationes de theologia mystica angehört, in welchem die Mystik des Mittelalters zum objectiven Abschluss und zum kritischen Bewusstsein über sich selbst gelangt war.

Die subjectiv-heterodox-phantastische Form der Mystik wird insbesondere durch Amalrich von Bena (Ende des 12. Jahrh.), David von Dinanto und Eccard repräsentirt.

§. 174.

Die reformatorisch-antikirchliche Richtung des mittelalterlichen Geistes.

Das schon in der Mystik des Mittelalters sich manifestirende Drängen des christlichen Geistes gegen die bloss äusserliche Objectivität des kirchlichen Glaubens erstarkte neben den beiden ersten Richtungen des mittelalterlichen Geistes zu einer dritten, selbständigen Form, welche seit dem eilften Jahrhundert mit prakticher Energie namentlich im Volkskreise sich geltend zu machen strebte. Der kirchlich-christliche Geist, zum Selbstbewusstsein erwachend, ging auf seinen thetischen Ausgangspunkt, das Urchristenthum und die Bibel, zurück und verhielt sich gegen die objectiv-geschichtliche Vermittlung des mittelalterlichen Kirchenthums mehr oder minder abstract-negativ. Zunächst zwar, vom eilften bis dreizehnten Jahrhundert, trat der antikirchlich-protestirende Geist noch vorwaltend in excentrisch-phantastischer Weise und hauptsächlich auch nur in vereinzelten schwärmerischen Erscheinungen auf, bis er im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, zum Theil durch die von der Kirche ausgegangenen blutigen Ketzerverfolgungen zu grösserer Besonnenheit und ernsterer Haltung geführt und durch den neu erwachten Geist des klassischen Alterthums unterstützt, in geläuterterer und berechtigterer Gestalt erschien und an dem unterdessen selbst zu grösserer Reife erstarkten kirchlichen Zeitgeist eine bedeutendere Stütze erhielt.

Die gemeinsamen Grundgedanken dieser reformatorischen Bestrebungen vor der Reformation sind die Negation des Pabstthums, der Gegensatz gegen die Veräusserlichung des Kirchenthums, das

Digitized by Google

Zurückgehen auf die Schrift und die Forderung eines innerlichen, gesinnungs- und thatkräftigen Glaubens. Mit klarer Bestimmtheit und voller Entschiedenheit sind die beiden Elemente, die negativ-kritische und die positiv-nationale Seite dieser Richtung, erst in der deutschen Reformation selbst, im Prinzip des Protestantismus erfasst und entwickelt werden; die historische Bedeutung dieser antikirchlich-reformatorischen Richtung besteht aber darin, dass sie das objective Werden des Protestantismus darstellt.

Ueber diese dritte Richtung des mittelalterlichen Geistes vergleiche man Meier's Dogmengeschichte (1840) §. 73 S. 181 f. und §. 88—92, S. 226 ff und besonders die Schrift von Ullmann: Die Reformatoren vor der Reformation. (1841 f.) I. und II. Bd.

Die Geschichte dieser Richtung knüpft sich im 11. bis 13. Jahrhundert an die Namen der als Katharer, Manichäer, Waldenser und Albigenser bekannten schwärmerischen Sekten, ferner Tanchelms, des Abtes Joachim, Peters de Olivia, im 14. und 15. Jahrhundert dagegen an die Namen eines Wicliffe, Huss und die gelehrten Vorläufer der Reformation: Peter d'Ailly, Johann Gerson, Nicolaus von Clamenge, Johann von Goch, Johann aus Wesel, Johann Wessel, Girolamo Savonarola.

§. 175.

C. Der objectiv-symbolische Abschluss der mittelalterlichen Entwicklung (im 16. Jahrhundert).

Nachdem der reformatorische Geist in der Kirche, durch den Widerspruch gegen diese, zu derjenigen Selbständigkeit erstarkt war, dass er dem alten Kirchenthume gegenüber sein bestimmt ausgesprochenes Prinzip auch kritisch-constructiv geltend zu machen begann — in den symbolischen Büchern des Protestantismus, — so war der alte Standpunkt gedrängt, sich in sich selbst zu sammeln, gegen die neue Häresie sich abzuschliessen und sein Selbstbewusstsein über das Resultat der bisherigen kirchlichen Entwicklung, mit Ausscheidung der im Schoosse der Kirche gross und stark gewordenen heterodox-protestantischen Elemente, als unveräusserliches Testament zur Norm für die Zukunft objectiv hinzustellen. Dieser symbolische Abschluss des dogmatischen Kirchenglaubens in seiner mittelalterlichen Ausprägung und zugleich in der bestimmten Form, in welcher derselbe dem neuen protestantischen Gegensatze gegenüber sich fixirt und consolidirt hatte, ist in den Dekreten und Canonen des tridentinischen Concils enthalten

Digitized by Google

Nach der formalen Seite ist die dogmatische Grundlage des tridentinischen Lehrbegriffs die vorausgesetzte Identität der Idee und Erscheinung, die unmittelbare Uebertragung der ideellen Wahrheit des Prinzips auf dessen erscheinende Wirklichkeit; nach der materialen Seite ist der tridentinische Lehrbegriff in denjenigen Punkten, in welchen er sich in positiver Gegensätzlichkeit zum Protestantismus bewegt, nämlich in der Lehre von der Sünde, Gnade und Rechtfertigung, die symbolische Sanction der pelagiagianisch-dualistischen Aeusserlichkeit, wodurch die augustinische Lehre der Reformatoren entschieden ausgeschlossen worden ist. In der Anschauung der Kirche gilt die sichtbare Erscheinung der Kirche als die wahre, deren wesentlich äussere Merkmale das theoretische Bekenntniss des wahren Glaubens, die Theilnahme an den Sakramenten und die Unterwerfung unter den Pabstseien. Die Schrift, und zwar in der allein kirchlich-authentischen Uebersetzung der Vulgata und nach der nur der Kirche, im Zusammenhange mit dem consensus patrum, zustehenden untrüglichen Auslegung, gilt nur mit der kirchlichen Tradition als Erkenntnissquelle des christ-katholischen Glaubens.

Seitdem besteht der specifische Charakter des orthodoxen Katholicismus in der materialen und formalen Uebereinstimmung mit dem tridentinischen Symbol, und die katholische Dogmatik bewegt sich ausschliesslich in der scholastischen Systematisirung und apologetisch-polemischen Begründung des unveränderlich fixirten und nach Inhalt und Form für die göttliche Offenbarung geltenden tridentinischen Lehrbegriffs. Dieses hat der Orden der Jesuiten, der sich als die letzte, mit der Welt versöhnte und in die Weltlichkeit selbst eingegangene Erscheinungsform des mittelalterlichen Mönchthums darstellt, seit seiner Entstehung (im 16. Jahrhundert) als seine wissenschaftliche Lebensaufgabe mit so bewundernswürdiger Consequenz und solchem Geschick verfolgt, dass die katholische Wissenschaft im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert hauptsächlich durch Jesuiten gepflegt war. Indessen hatte sich schon im siebenzehnten Jahrhundert gegen die starre Orthodoxie der tridentinischen Scholastik und den Pelagianismus der Jesuiten im Jansenismus und in der katholischen Mystik ein gedoppelter Gegensatz erhoben, dessen heterodox-häretische Elemente die unmit-

Digitized by Google

telbaren prophetischen Keime zu der in der letzten Vergangenheit und Gegenwart entschiedener und bestimmter hervorgebildeten idealen und freieren Richtung des Katholicismus sind.

In Frankreich und Deutschland haben sich nämlich seit den letzten Decennien im Schoosse des Katholicismus zwei Elemente geltend gemacht, an deren consequente Fortbildung sich die Aussicht auf eine neue Entwicklungsstufe des Katholicismus knüpft, und zwar eine solche, welche als dritte, synthetische Erscheinungsform des katholischen Prinzips zugleich den Uebergang zu einer künftigen Vereinigung des Katholicismus und Protestantismus darstellen würde. Einmal erscheint als die Fortsetzung des von tieferem sittlichen Gefühle ausgegangenen jansenistischen und mystischen Widerspruchs gegen die pelaginische Aeusserlichkeit des tridentinischen Kirchenglaubens, eine freiere nationale Richtung, mit vorwaltend praktischer und auf Verinnerlichung des Kirchenthums gerichteter Tendenz; und ausserdem sind in einer andern, vom Einfluss der neueren Philosophie getragenen, idealisirenden dogmatischen Richtung der katholischen Theologie neuerdings die bestimmten Keime zur wissenschaftlichen Fortbildung der tridentinischen scholastischen Dogmatik hervorgetreten.

Obgleich nun jene erste praktisch-nationale Richtung, (die sich im Deutschkatholicismus der neuesten Zeit concentrirt hat) und die andere, dogmatisch-philosophische Richtung in der Theologie bisher nur nebeneinander als zwei eigenthümliche Fermente der Fortbildung aufgetreten sind, so drängt doch äussere und innere Nothwendigkeit gegenwärtig unabweisbar auf ihre Vereinigung hin, zu welcher auch bereits einzelne Versuche gemacht worden sind. Nur aus ihrer Vereinigung kann sich eine neue Entwicklungsform des Katholicismus herausbilden.

Neben der ersten und Hauptquelle des katholischen Lehrbegriffs, den Decreten und Kanonen des tridentinischen Concils, kommen noch die professio fidei Tridentina und der tridentinische oder römische Katechismus in Betracht.

Unter den katholischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Gesellschaft Jesu werden Maldonado, Toletus, Cornelius a Lapide in der Exegese; Sirmond und Petavius in der Kirchengeschichte; Vasquez, Suarez und Bellarmin in der Dogmatik und Polemik; Laymann, Bauny, Escobar y Mendoza, Suarez u. A. in der Moral mit Auszeichnung genannt. Doch war es gerade die Moral, in welcher

die Jesuiten die pelagianische Richtung zu einer formalen Casuistik zugespitzt und aller Gewissenhaftigkeit und tieferen Sittlichkeit durch ihren Probabilismus und ihre mentalen Restrictionen und Reservationen Hohn gesprochen haben.

Die Grundsätze des Jansenismus, die in dem dogmatischen Testament des Bischofs Jansenius von Ypern († 1638) dem Pelagianismus und dem jesuitischen System entgegengestellt und von ansgezeichneten französischen Theologen vertheidigt worden sind, wurden durch das päbstliche Verdammungsurtheil zur Ketzerei gestempelt, während Blaise Pascal in seinen lettres provinciales die jesuitische Moral an den Pranger stellte. Die Nachwehen der weitläufigen jansenistishen Streitigkeiten zogen sich bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts fort.

Die Geschichte der bis zu dem Extrem eines sogenannten Quietismus fortgebildeten mystischen Richtung des nachtridentinischen Katholicismus knüpft sich an die Namen des Spaniers Michael Molinos, der Antoignette Bourignon und der Frau von Guyon, während Fenelon, Erzbischof von Cambray, die reinere Mystik empfahl. Johann Scheffer aus Breslau, gewöhnlich Angelus Silesius genannt, fasste alle Strahlen der „krystallhellen" mittelalterlichen Mystik noch einmal in einen herrlichen Brennpunkt zusammen, uud seine Schriften enthalten in unmittelbarem, geistreich poetischem Tiefsinne die Substanz der immanenten modernen Gottes- und Weltanschauung.

Die praktisch-nationale Richtung des neueren Katholicismus knüpft sich an die Namen des Abbé Châtel, Wessenberg's Hirschers und Anderer und hat neuerdings in den deutschkatholischen Gemeinden sich fixirt. Vgl. Eine Ansicht über das Prinzip der deutsch-katholischen Bewegung und ihr Verhältniss zum Protestantismus, in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart, 1845, S. 615 ff., wo namentlich dem Katholicismus die bedeutungsvolle, zukunftreiche Idee der Tradition vindicirt wird.

Die ideale und philosophirende Richtung in der neueren katholischen Theologie knüpft sich an die Namen eines Chateaubriand, Lamartine, Lamennais, Bautain in Frankreich, und in Deutschland an die Namen eines Hermes, Möhler, Baader, Staudenmaier, Sengler Günther u. A.

§. 176.

3. Die äussere Erscheinung des Katholicismus, in Verfassung, Cultus und sittlichem Geist des Mittelalters.

Die dualistische Weltanschauung des Mittelalters, die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, die den Gegensatz von Clerus und Laien hervorrief, und zugleich die dem Katholicismus eignende Veräusserlichung der Idee haben auch der Verfassung, dem Cultus und der Sittlichkeit des Mittelalters ihre bestimmte Gestalt gegeben. Die Auktorität des christlichen Geistes machte sich in Form der

Digitized by Google

Hierarchie, als äussere, universale Macht über das Verhalten der Individuen und Völker geltend. Zunächst stellt sich die geschichtliche Entwicklung der katholischen Kirchenverfassung in drei Stadien dar, und liegt die Bedeutung des ersten, vormittelalterlichen Stadiums in dem Kampfe des römischen Bischofs um den Primat über die übrigen Bischöfe, die des zweiten, eigentlich-mittelalterlichen Stadiums in der Herrschaft der Kirche, als selbständigen hierarchiscn Staates, über den weltlichen Staat, die des dritten Stadiums in der Entzweiung der päbstlichen Hierarchie mit sich selbst und ihrer Beschränkung durch die allgemeinen Concilien. Als die besonderen Momente in der ausgebildeten und durch das tridentinische Concil fixirten Form des hierarchischen Organismus treten hervor: die äusserliche Repräsentation des jenseitigen Göttlichen durch das Priesterthum und seine klerikalischen Acte, die Trennung des Priesterthums von den Laien, die legislative und richterliche Gewalt des Clerus über die Gemeinde, die sich in dem Verhältniss absoluter Unfreiheit und starrer Unterwerfung unter die im Episcopat repräsentirte kirchliche Autorität befindet.

Dieses Verhältniss ist auch die Grundlage des katholisch-mittelalterlichen Cultus, dessen Prinzip die repräsentative Vermittlung der Gemeinde mit dem Göttlichen durch das äusserlich-klerikalische Thun ist. Das Sacrament ist, als vom Priester vollzogenes opus operatum, das sinnlich-sichtbare Organ, wodurch die übersinnliche göttliche Gnade auf mystisch-magischem Wege mit dem sich dabei in reiner Passivität verhaltenden Subject vermittelt wird, welches seinerseits nur in der äusserlich-mechanischen Beobachtung gewisser Formeln, im Hersagen von Gebeten seine Thätigkeit bewährt. Dieser äusserliche Vermittlungsprozess wird dann bei der Festfeier, als das Hineingeführtwerden der Gemeinde zu Gott durch den Priester, in der Prozession symbolisch zu sichtbarer Erscheinung gebracht. Die Verehrung der Heiligen, als der der unmittelbaren Wirklichkeit entrückten transscendenten Gestalten der phantastisch-romantischen Persönlichkeit des mittelalterlichen Menschen, gründet sich auf die Idee, dass die heilige Geschichte mit Christus nicht beschlossen sei, sondern in der Kirche im Leben ihrer durch besondere Tugend und christliche Vollkommenheit ausgezeichneten

Digitized by Google

Glieder sich fortsetze. Ueber allen Heiligen ragte aber Maria, die jungfräuliche Mutter Gottes, als das himmlische Urbild der Weiblichkeit, nach der Seite ihrer perpetuirlichen Castität und Virginität, hervor, deren erotisch-phantastischer Cultus sich in einer Reihe von Festen vollendete. Das gemüthliche Element im mittelalterlichen Cultus wurde insbesondnre durch die Vermittlung der heiligen Kunst genährt, deren Prinzip ebenfalls die romantisch-phantastische Subjectivität des mittelalterlich-katholischen Geistes ist und deren Stoff der Gesammtinhalt des mittelalterlichen Glaubens, insbesondere, ausser der Geschichte Christi, der Legendenkreis der Heiligen und der Prozess des gläubigen Subjects bildet. Die romantische Form der mittelalterlichen Baukunkt, als der freien That des Volkes, ist der steinerne Ausdruck des religiösen Glaubens; in den Domen des Mittelalters ist die vom Geiste durchdrungene, zu ihrer Verklärung aufstrebende Welt sinnbildlich dargestellt als das Haus des Herrn, der darin seine Gemeinde um sich versammelt.

Was endlich den sittlichen Geist des Mittelalters angeht, liess es die dualistisch-transscendente Entfremdung des Geistes von seinem göttlichen Inhalte und die Hinausverlegung seines eignen wahren Wesens in ein hohles Jenseits zu keiner wirklichen, gegenwärtigen Versöhnung des Bewusstseins und Willens in Gott kommen, die Sittlichkeit blieb eine äusserliche und abstracte, die dadurch, dass die absolute Macht des transscendenten Göttlichen gegen die unheilige Welt sich negativ zeigte, ihren wesentlich asketischen Charakter bewährt und im Mönchthum ihren klassischen Ausdruck hat, während das bedrängte Gewissen der aller inneren Busse ledigen Laien, zur Genugthuung für begangene Schuld, auf äusserliche Bussübungen, Wallfahrten, Klosterleben, Kirchenbau, Schenkungen und Vermächtnisse an die Kirche u. dgl. von der Kirche hingewiesen wurde. Den grossartigsten Sieg der auf dem Gipfel ihrer Macht stehenden mittelalterlichen Kirche über die Welt stellten die Kreuzzüge dar, in welchen sich der romantisch-phantastische Sinn die mittelalterlichen Menschheit immer nur äusserlich und jenseits gebliebene Versöhnung und Einheit mit dem Göttlichen durch eigne That in der Wanderung nach dem heiligen Lande zu vermitteln suchte und damit zugleich in naiver Weise über die Schranke seines Wesens zum Bewusstsein gelangte.

Digitized by Google

Ueber die Verfassung und den Cultus des Mittelalters sind die betreffende Abschnitte bei Rosenkranz, Encyclopädie, S. 196 ff und 239 ff sowie über den Geist des Mittelalters überhaupt Hegels Philosophie der Geschichte, S. 457 ff. und Feuerbach's Pierre Bayle (1838) S. 1—10 und 197—215. zu vergleichen. Die weitere Ausführung des oben im Paragraphen Angedeuteten siehe in des Verf. Mythologie und Offenbarung II., S. 263—278.

Unter den sieben Sacramenten der katholischen Kirche bildet das Abendmahl, als täglich vollzogene, äusserliche Wiederholung des Versöhnungstodes Jesu, die eigentliche Mitte und centrale Spitze des katholischen Cultus, in dem Sinne der im 13. Jahrhundert hirchlich bestätigten Transsubstantiationslehre, dass nämlich in dem allerheiligsten Sacramente des Altars der Leib und das Blut Chrisi mit seiner Seele und Gottheit wahrhaft, wirklich und wesenhaft gegenwärtig sei, und dass die ganze Substanz des Brotes in den Leib und die ganze Substanz des Weines in das Blut verwandelt werde. Die übrigen Sacramente sind: die Taufe, die Salbung (Firmelung), die Busse, die letzte Oelung, die Ehe, die Priesterweihe.

Dritte Stufe.

Der Protestantismus

oder

die Fortbildung des Christenthums innerhalb des reformatorischen Prinzips.

§. 177.

1. Das unmittelbare Auftreten und Prinzip des Protestantismus.

Der Fortschritt und die weltgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus, als der dritten Haupterscheinungsform des antithetisch-bestimmten christlichen Prinzips, liegt darin, dass das gläubige Subject seine Versöhnung nicht mehr ausser sich durch den Klerus hat, durch die äussere Vermittlung der Kirche mit Gott versöhnt ist, sondern durch sich selbst im Glauben an den gegenwärtigen Christus die Versöhnung als Rechtfertigung vor Gott wirklich geniesst. Darin, dass der Protestantismus die Versöhnung in das Innere des Subjects selbst setzt, ist unmittelbar die Möglichkeit und der Anfang gegeben, um die Vollendung der gläubigen Gemeinde zum Reiche mit Gott versöhnter Glieder aus einem bloss vorgestellten und eingebildeten Jenseits in die diesseitige Welt hereinzurücken. Zwar

Digitized by Google

bleibt auch im protestantischen Prinzip noch die abstract-dualistische Trennung zwischen jenseitiger und diesseitiger Welt, zwischen Himmel und Erde unüberwunden stehen und das christliche Prinzip in dem unaufgelösten Gegensatze seiner Elemente befangen; aber ein sehr wesentlicher Unterschied und Fortschritt ist doch diess, dass die Spannung des Gegensatzes zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, dem Göttlichen und Menschlichen ebenso auch in das Innere des endlichen Subjects verlegt und diesem die Aufgabe zugewiesen wird, selbst die Entzweiung in sich durchzumachen und aus dem innern Zwiespalt zur Versöhnung zu gelangen, sich die durch Christum vollbrachte Versöhnung im Glauben anzueignen und zur subjectiven Gewissheit zu erheben.

Die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben ist das materiale Prinzip und der geistige Lebensfunke des Protestantismus. Dieser rechtfertigende Glaube ist aber nicht der bloss theoretische des Katholicismus, sondern umfasst das ganze innere Leben des Subjects, die unmittelbare Einheit von Wissen und Wollen, er ist (wie Luther sagt) der lebendige Wille und das empfindende Leben, geschrieben in den Herzen der Gläubigen, und hat als solches die Entzweiung und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Die treibende Kraft dieses Glaubens aber, durch deren Energie die neue Glaubensgemeinschaft, die protestantische Kirche, zu Stande kam, war der Grundgedanke des Christenthums selbst, das Prinzip der wahren, inhaltsvollen Autonomie des Geistes, die Idee vom freien Christenmenschen, der (wie Luther sagt) durch sein Königthum aller Dinge mächtig und durch sein Priesterthum Gottes mächtig ist. Die Schranke, die den Gläubigen bisher von seinem Gott und Erlöser getrennt hatte, war niedergerissen; es bedurfte nicht mehr der dazwischen tretenden Vermittlung des Priesters; sondern den einzig wahren Hohenpriester, Mittler und Versöhner, Christum, trug der Mensch im Glauben in sich und das lebendige göttliche Wort im Innern wirkt die Versöhnung. Der Laie war nicht mehr gottleer und gottverlassen ohne des Priesters Thun, sondern frei im Geiste und Allgegenwart, gottinnig und gottvoll und gottesmächtig. Auch das Erdenleben wurde zu grösserer Berechtigung erhoben: die irdische Welt gilt nicht mehr als schlechthin ungöttlich, so dass nur durch abstracte

Digitized by Google

Negation derselben der Himmel erworben werden könnte; sondern die irdischen Verhältnisse werden als die eigentliche Stätte zur Verwirklichung der Sittlichkeit anerkannt, welche freilich, auch nach protestantischer Vorstellung, erst im Jenseits ihre Vollendung feierte.

Als das formale Prinzip des Protestantismus ist durch die Reformatoren zunächst die heilige Schrift, sofern sie für das Wort Gottes schlechthin galt, bestimmt worden und auf sie die äussere Auktorität, welche in der katholischen Kirche der Hierarchie zustand, unmittelbar übertragen, so dass in ihr der Inbegriff der Offenbarung oder göttlichen Vernunft enthalten sei, welcher sich die endliche, menschliche Vernunft in freiwilliger Beschränkung und gläubiger Hingabe unterordnen müsse. Die römisch-katholische Tradition, ebensowohl nach ihrer disciplinarisch-rituellen, als nach ihrer dogmatischen Seite, nebst der kirchlichen Auslegung der Schrift durch Pabst und Concilien und dem normativen Ansehen der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, wurde von den Reformatoren verworfen und dagegen der Kanon aufgestellt, dass was für christlich gelten solle, nach der alleinigen Norm der Schrift zu prüfen sei, und dass diese sich selbst erkläre, d. h. dass der in der Schrift waltende heilige Geist dieselbe auch auslege. War hier Schrift und Wort Gottes auf unkritische Weise schlechthin identificirt, so warfen die Reformatoren mit dem Missbrauche der von Rom abhängigen, unlauteren Tradition auch die Wahrheit des Prinzips, dass nämlich das Wort Gottes auch unabhängig von der Schrift, in der Kirche sich fortpflanze, zugleich weg, bis der protestantische Geist allmählich, durch die Entäusserung seiner selbst an den biblischen Lehrgehalt erstarkt, aus seiner formellen Unfreiheit sich losrang, sich als den Herrn der Zeit und der Entwicklung begriff und das Wort Gottes in seiner ideellen Wahrheit, den lebendigen Geist des Christenthums, als das formelle Prinzip des Protestantismus rein herausstellte.

Luther und Zwingli, die beiden Rüstzeuge, die sich der Weltgeist ausersehen hatte, um der christlichen Idee die Bahn eines weltgeschichtlichen Fortschrittes zu eröffnen, sprachen, ungefähr gleichzeitig und beide von einander unabhängig, jener in Sachsen, dieser in der Schweiz, das grosse Wort vom Glauben aus, welches dunkler oder deutlicher die Zeit bewegt. Bei gleicher äusserer Veranlassung, der Polemik gegen den päbstlichen Ablass, waren die inneren, subjectiven Voraussetzungen bei

beiden verschieden, indem bei Luther die tiefe Anregung zu seinem reformatorischen Auftreten aus den Kämpfen des eigenen Gemüthslebens, das durch das Wort vom Glauben zum Frieden gelangte, hervorging, während dagegen Zwingli von der Wissenschaft und theoretischen Erkenntniss aus zur Rückkehr auf den biblischen Lehrgehalt geführt wurde. Die Sätze, die Zwingli (1523) aufstellte, beruhten im Grunde nur auf dem formalen Prinzip der Uebereinstimmung mit der Schrift und waren vorwaltend gegen das Unbiblische in Lehre und Leben der Kirche gerichtet, während in Luthers Thesen (1517) das innerlich organisirende Prinzip des Protestantismus entschieden in den Vordergrund trat.

Ueber das Wesen und Schriftprinzip des Protestantismus vergleiche Baur, Dogmengeschichte, §. 89 S. 196 ff. und §. 96, S. 213 ff., wo übrigens in unhistorischer und einseitig-theoretischer Weise anstatt des als Einheit von Wissen und Wollen sich darstellenden und das ganze Gemüthsleben umfassenden Glaubens, die Autonomie des Selbstbewusstseins als wesentliches oder materiales Prinzip des Protestantismus hingestellt wird, dessen adäquater symbolischer Ausdruck jene keineswegs ist. Einseitig und unkritisch fasst Feuerbach, Pierre Bayle, S. 215 ff. das Wesen des Protestantismus als den Gegensatz von Glaube und Vernunft.

Die Entwicklung und selbstständige Herausbildung des reformatorischen Prinzips durchlief in Deutschland, in den lutherischen Bekenntnissschriften, mehrere Stadien, indem das reformatorische Prinzip zunächst in thetisch-affirmativer Weise mit negativ-polemischer Tendenz, in der Augsburger Confession (1530), dann in apologetisch begründeter Weise in der von Melanchthon abgefassten Apologie der Confession und endlich in synthetisch organisirender Weise in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) auftritt.

Die wichtigsten der zahlreichen reformirten Bekenntnissschriften sind: die Confessio Tetrapolitana, drei helvetische Confessionen (deren dritte auch die Basler heisst,) die Belgische, die Anglikanische, die Gallische.

Ausserdem erlangte die Augsburger Confession, in ihrer späteren, durch Melanchthon seit 1540 veränderten Gestalt, in den deutsch-reformirten Kirchen Geltung. Obgleich die reformirten Bekenntnisse alle von der Erbsünde ausgehen, so erscheint doch bei der Mehrzahl derselben die daraus abgeleitete Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht so entschieden bestimmt, wie in den lutherischen Symbolen, als der lebendige Mittelpunkt des Ganzen, sondern nur das formale Schriftprinzip im Vordergrund.

Der objective Lehrinhalt der symbolischen Bücher bildet den Ausgangspunkt für die ideale und praktische Entwickelung des protestantischen Geistes, so jedoch, dass die protestantischen Symbole, die eben nicht objectiver Abschluss einer vorausgegangenen dogmatischen Entwicklung, sondern der thetisch-unmittelbare Anfang einer erst beginnenden Entfaltung des verhüllten protestantischen Prinzips sind, sich nicht als unabänderliche Norm und dogmatische Autorität für alle Zukunft geltend machen, sondern nur als Zeugnisse des damaligen Glaubens und der damaligen Schriftauffassung sich hinstellen.

Digitized by Google

1. Die dogmatische Entwicklung des protestantischen Prinzips.

§. 178.

Uebersicht.

Das progressive Element in der geschichtlichen Fortbewegung des protestantischen Geistes ist die innere Dialektik des protestantischen Prinzips selbst, sowohl seiner objectiv-materialen, als auch seiner subjectiv-formalen Seite nach, das Ringen des protestantischen Geistes, den Dualismus und die Aeusserlichkeit des Katholicismus in sich zu überwinden, und sich zur freien Autonomie des Selbstbewusstseins zu entfalten. Während Melanchthon und Zwingli die subjectiv-formale Seite, das freiere, rationale Bewusstsein des Prinzips repräsentirten, waltete bei Luther und Calvin die objectiv-materiale Seite, die religiöse Positivität und dogmatische Consequenz vor, und beide Seiten traten in der Folge als zwei besondere Richtungen in einen relativen Gegensatz zu einander, der die ganze dogmatische Entwicklung des Protestantismus bis auf die Gegenwart durchzieht.

Diese Entwicklnng selbst durchläuft aber wiederum drei Hauptstadien. Im ersten, welches bis zur Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts geht, überwiegt die objective und positive Seite des reformatorischen Geistes, es ist die Zeit der objectiv-synthetischen Bestimmung des protestantischen Prinzips; im zweiten Stadium, welches bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts geht, waltet die subjective und negativ-kritische Seite des reformatorischen Prinzips vor, es ist die Epoche des im Snbject sich vermittelnden protestantischen Geistes, die Periode des subjectiven Glaubens und Unglaubens; im dritten Stadium endlich, welches von da bis zur Gegenwart reicht, strebte der Protestantismus aus der Einseitigkeit beider Richtungen mit bewusster Freiheit sich zu höherer Einheit synthetisch-speculativ zu versöhnen, es ist die Zeit der speculativen Theologie.

Nach der materialen Seite des Fortschritts bewegt sich das protestantische Prinzip in diesem Entwicklungsgange aus dem religiösen Dualismus der Gottes- und Weltanschaung, der die zu überwindende Voraussetzung des Protestantismus bildet, zur Imma-

Digitized by Google

nenz der Gottesidee, zum Bewusstsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als der idealen Bedeutung des Christenthums überhaupt, hin. Und zwar erscheint der Glaube zunächst (im ersten Stadium) noch vorwaltend einseitig als reine Passivität und selbstlose Hingebung des Subjects an das Object des Glaubens, den Erlöser, als leidender Gehorsam; im weiteren Fortschritte hält sich das Subject in dieser Hingebung als thätig fest, der Glaube wird thätiger Gehorsam, selbstthätige Annäherung zum Ideal; indem nun aber das gläubige Subject in der Hingebung an den inneren Christus, die Wahrheit seines eignen Wesens objectiv anschaut und der immanenten Versöhnung absolut gewiss wird, erfasst es sich selbst in seiner Idealität und erkennt, dass es selbst das an sich ist, dem es sich hingegeben hat.

In der Epoche des objectiven Protestantismus ist widerum zunächst die Subjectivität als Magd im Dienste der dogmatischen Objectivität: die Form der symbolischen Orthodoxie; dann setzt sich die Subjectivität zur dogmatischen Objectivität in ein gleiches, aber noch schwankendes Verhältniss, in der Form des socianischen und arminianishen Rationalismus; endlich vertieft sich die Subjectivität in die Substanz des objectiven Kirchenglaubens, um diesen aus sich frei zu reproduciren, in der Form der theosophisch-protestantischen Mystik.

In der Epoche des subjectiven Glaubens und Unglaubens verhält sich zunächst die Subjectivität der Objectivität des Kirchenglaubens gegenüber in schwankender Halbheit und zum Theil phantastisch-gemüthlicher Willkühr in den Formen des Supranaturalismus, Pietismus und Spiritualismus des 18. Jahrhunderts; dann strebt sich die Subjectivität als empirisch-skeptische Verstandesreflexion in ihrer Freiheit vom Objecte des Kirchenglaubens zu erfassen, in den Formen des Deismus, Naturalismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts; endlich rettet sich in dem kritischen Rationalismus der Kant'schen Theologie die Subjectivität aus dem Schiffbruche der Kritik und Skepsis hinter das Bollwerk der drei Kategorien: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

In der Epoche der speculativen Theologie und Religionsphilosophie, seit dem Ende des 18. Jahrh., stellt zuerst die Glaubensphilosophie Hamann's, Herders und Jacobi's zugleich die Negation und Affirmation der kritisch-rationalistischen Theologie der Kant'schen Schule dar und bildet die mystisch-rationalistische Vorschule zur speculativen Auffassung der Religion, die zuvörderst in Schleiermachers psychologisch-speculativem Standpunkt als subjectiv-reflexive Reproduction des Glaubensinhaltes erscheint und endlich in der speculativen Theologie der Hegel'schen Schule als selbstbewusste Versöhnung der subjectiven und objectiven Seite zur Identität des Göttlichen und Menschlichen sich darstellt.

Digitized by Google

A. Der objective Protestantismus, im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert.

§. 179.

Die symbolisch-protestantische Orthodoxie.

Auf dem Grunde der symbolischen Bücher und des Schriftprinzips entstanden die beiden ersten dogmatischen Systeme Melanchthon's und Calvin's, die den nächsten Ausgangspunkt für die Ausbildung der protestantischen Orthodoxie bildeten, deren Werden sich in zahlreichen, zum Theil noch zu Luthers Lebzeiten entstandenen Streitigkeiten darstellt, welche den Gegensatz der streng-lutherischen und calvinischen Objectivität auf der einen, und des subjectiv-freieren, rationalisirenden Protestantismus auf der andern Seite zur Erscheinung brachten. Aus dem Bedürfniss der Beilegung dieser zum Theil gehässigen und leidenschaftlichen Streitigkeiten, in welchen sich das Interesse der ältesten protestantischen Theologie lutherischer wie reformirter Seits bewegte, war in der lutherischen Kirche eine sogenannte formula concordiae zu Kloster Bergen (1577) zu Stande gekommen, welche in ihrem affirmativen Theile die Grundlage der folgenden scholastisch-protestantischen Dogmatik, in ihrem Gegensatz gegen die reformirte Lehre, enthält und mit dem Zweck einer Lösung der entstandenen Streitigkeiten die weitere Tendenz einer Wahrung der lutherischen Lehre gegen alle Abweichungen verbindet. Einen ähnlichen Zweck hatten in der reformirten Kirche die Beschlüsse der Dortrechter Synode (1618), nämlich durch Beurtheilung und Schlichtung der zwischen Zwinglianern und Calvinianern entstandenen Streitigkeiten die Einheit in der belgischen Kirche wiederherzustellen und aus der Schrift und den reformirten Bekenntnissen den rechten Lehrbegriff herzustellen. Die dogmatische Erstarrung der protestantischen Theologie zum orthodox-scholastischen Lutherthum und Calvinismus war das Resultat der Concordienformel und der Dortrechter Synodalbeschlüsse, in welchen beiden den symbolischen Schriften einer jeden Confession gleiche normative Geltung neben der h. Schrift zugesprochen wurde. Der strengste Begriff einer auf Inhalt und Form sich beziehenden Inspiration der h. Schrift wurde nunmehr von den Dogmatikern aufgestellt und der von menschlichen Gründen unab-

Digitized by Google

hängig gemachte Glaube an die Göttlichkeit der Schrift allein auf die Wunder und Weissagungen und das innere Zeugniss des göttlichen Geistes im gläubigen Subject gestützt.

In dem materialen Lehrbegriffe der altprotestantischen Orthodoxie bildet die Lehre von der Erbsünde den Ausgangspunkt und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein den Mittelpunkt, während sich die übrigen Dogmen in der Peripherie bewegen.

In der Lehre von der Erbsünde stellten sich Calvin und Luther, von Augustin ausgehend, auf den Standpunkt der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gottes absolutem Willen, mit entschiedener Zurückweisung der Freiheit des Menschen als eines unchristlichen Gedankens. An sich, seinem ursprünglichen Wesen und seiner Bestimmung nach, ist der Mensch gut und mit der anerschaffenen Gerechtigkeit begabt; durch die böse Lust des Fleisches aber, die selbst schon als Schuld und Sünde empfunden wird, ist das Erkenntnissvermögen verfinstert und der Wille gänzlich unfähig geworden, aus eigner Kraft und freier Selbstbestimmung das Gute, den göttlichen Willen zu vollbringen. Um den Menschen aus diesem Zustande des Gefangenseins seines Willens unter die Herrschaft der bösen Lust zu befreien, musste Gott der natürlichen Vernunft des Menschen durch seine Gnade zu Hülfe kommen, deren Einwirkungen sich der letztere in reiner Passivität hingeben muss und mit deren fortdauerndem Beistande allein er auch das Gute vollbringen kann. Hier ist der Punkt, wo die durch Luthers und Calvins Prinzip unbedingter Abhängigkeit einerseits, und den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch andrerseits geforderte und von Calvin consequent entwickelte Lehre von der unbedingten göttlichen Prädestination ihre Stelle findet. Hiernach ist der Fall des Menschen von Gott vorherbestimmt und geordnet, weil vorhergewusst, obgleich nichtsdestoweniger der Mensch selbst durch seine Schuld und verkehrte Selbstbestimmung gefallen sei, und demgemäss durch Gottes unbedingten Rathschluss, der Calvin selbst als ein decretum horribile erscheint, ein Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit, die übrige Masse zur Verdammniss geschaffen und bestimmt.

Die Concordienformel stellte eine zwischen der milderen Ansicht der Melanchthonianer und der consequent lutherisch-calvi-

Digitized by Google

nischen Lehre schwankende Fassung des Dogma auf, wornach die Prädestination als eine durch Gottes Rathschluss und auch durch die Freiheit des Menschen, der dem Einfluss der Gnade widerstehen und dadurch seine Verwerfung selbst herbeiführen kann, bedingte göttliche Vorherbestimmung definirt wurde.

In der Erlösungs- und Rechtfertigungslehre wurde die katholische Aeusserlichkeit des ganzen Prozesses der Erlösung verlassen und die subjectiv-innerliche Seite in den Vordergrund gestellt, so zwar, dass die ganze Bedeutung der Rechtfertigung in dem Einen Akte der Sündenvergebung, als der wirklichen Empfindung der aufgehobenen Entzweiung, worin zugleich die Umwandlung des Willens mitgesetzt ist, sich vollendet und concentrirt.

Die metaphysische Seite des Dogma, Trinität und Christologie sind von den Reformatoren in ihrer überlieferten, altsymbolischen Gestalt aufgenommen und in der Folge von den orthodoxen Dogmatikern in formell-scholastischer Weise, zum Theil unter ärgerlichen Streitigkeiten, weiter ausgesponnen worden, ohne dass eine wirkliche Fortbildung dieser Dogmen zu Stande gekommen wäre.

Ueber den Inhalt des protestantischen Lehrbegriffs vgl. Baur Dogmengeschichte, §. 98—107, S. 218 ff.

Was näherhin den Unterschied zwischen Melanchthon's loci communes (1521) und Calvin's institutio christianae religionis (1536) angeht, so herrscht bei Melanchthon, unter steter Beziehung auf die Schrift, der beweglichere und freiere subjectiv-rationale Standpunkt vor, während die Calvinische Dogmatik, bei gewandter Dialektik, die positive Strenge der objectiv-dogmatischen Substanz hervortreten lässt.

In der Folge bildeten der Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums, die strengere oder mildere Fassung der Erbsünde, das Wesentliche und Gleichgültige in der Religion, das Verhältniss der guten Werke zum Glauben, das Verhältniss der Gnade zur Mitwirkung des menschlichen Willens, die Abendmahlslehre und andere Fragen das Interesse der antinomistischen, Flacianischen, adiaphoristischen, majoristischen, synergistischen, Calvinistischen und synkretistischen Streitigkeiten; während auf der Universtät Leyden über die Prädestinationslehre zwischen den freieren Zwinglianern (Remonstranten oder Arminianern) und den strengen Calvinisten (Gomaristen) ein Streit entstanden war, zu dessen Beilegung die Dortrechter Synode berufen worden. Vgl. Baur, Dogmengeschichte, §. 91 und 92, S. 206 ff. und Meier Dogmengeschichte, §. 96. ff. S. 252 ff.

Digitized by Google

§. 180.

Der altprotestantische Rationalismus.

Im Gegensatz zur symbolischen Orthodoxie hatte sich schon im Reformationszeitalter eine freiere Richtung des Protestantismus gezeigt, welche sich, bei entschiedenem Festhalten am formalen Prinzip der Reformation, durch eine freiere, auf die Ausgleichung der Vernunft und der Offenbarung gerichtete, freilich nicht selten willkürliche und gewaltsame Schriftauslegung einerseits und durch einseitiges Hervorheben der praktischen Seite des Glaubens vor der theoretisch-dogmatischen Seite andrerseits charakterisirt. Repräsentirt wurde diese rationalisirende Richtung in der lutherischen Kirche durch die Socinianer, und in der reformirten Kirche durch die von der Dortrechter Synode verdammten Arminianer. Der seines guten Rechtes gewiss und bewusst werdende Geist erhob, zunächst als endliche Verstandesreflexion, gegen den starren symbolisch-orthodoxen Kirchenglauben sein Veto, von dem Satze ausgehend, dass die Offenbarung für die menschliche Vernunft sei und derselben darum nicht widerstreiten dürfe. Während die Socinianer die Möglichkeit einer natürlichen Religion und Gotteserkenntniss läugneten und desshalb an der Nothwendigkeit einer ausserordentlichen und übernatürlichen Offenbarung festhielten, gaben die Arminianer, bei der Schwierigkeit einer natürlichen Offenbarung, wenigstens die Nützlichkeit und Zweckmässigkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung zu, deren Inhalt indessen von Socinianern und Arminianern auf die äusseren historischen Thatsachen des Christenthums reducirt und die Religion überhaupt als ein Institut zur Belehrung über die sittliche Bestimmung des Menschen gefasst wurde, so dass nur die praktisch bedeutsamen Dogmen als wesentliche gelten sollten.

Von diesem Gesichtspunkt aus wurde der Inhalt des symbolischen Kirchenglaubens einer Kritik unterworfen und ein Theil der Dogmen, wie namentlich die Trinitätslehre, die Erlösungslehre und Christologie, als unvernünftig und in sich selbst widersprechend, und andere, wie die Lehre von der Erbsünde, der Prädestination, der Genugthuung und der Rechtfertigung aus dem blossen Glauben, als der Sittlichkeit gefährlich dargestellt. Die Arminianer waren

Digitized by Google

indessen in ihrer Polemik und Kritik des kirchlichen Dogma weniger consequent, als die Socinianer, und schwankten meistens zwischen der Kirchenlehre und dem socinianischen Lehrbegriffe in unentschiedener Halbheit hin und her. Ueber die Stufe dsr äusserlich-negativen Verstandeskritik hinaus, zum wahrhaften Erfassen des religiösen Kernes der Dogmen sind beide nicht vorgedrungen und, wenn sie auch zur Läuterung der Orthodoxie wesentlich beigetragen haben, so artete auch wieder ihr einseitiges Hervorheben der praktischen Seite des Glaubens in seichten Moralismus und particuläre Selbstgenügsamkeit aus.

Ueber die Socianer vgl. Meier's Dogmengeschichte §. 107 S. 282 ff. und Strauss Dogmatik, I, S. 53 ff., Zeller über das Wesen der Religion, in theol. Jahrbüchern 1845. S. 37 ff. Unter den Socianern haben Völckel, Grell, Schlichting, Wissowatius u. a., unter den Ariminianern besonders Limborch, Episcopius und Hugo Grotius in ihren dogmatischen Schriften den beiderseitigen Lehrbegriff begründet; der socinianische ist im sogenannten Rakauer Katechismus niedergelegt.

§. 181.

Die objectiv-protestantische Mystik.

Gegen die Starrheit der altprotestantischen Orthodoxie, die drohende Veräusserlichung des protestantischen Geistes und die einseitig theoretisch-scholastische Richtung in der Auffassung des Glaubens trat die protestantische Mystik des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts auf, welche die historischen Elemente des Glaubens in die flüssige Dialektik des gemüthlichen Prozesses aufzulösen suchte und durch diese Hervorkehrung der eigentlich religiösen Seite den einseitigen Moralismus der Socinianer und Arminianer vermied. Die Subjectivität erfasst sich in der unmittelbaren Totalität des Gemüths, als dem ursprünglichen Sitze der Religion und dem lebendigen Born der Offenbarung, und erhebt sich zu freier Reproduction des Dogma aus der Tiefe des Gemüthslebens, ohne freilich schon zu eigentlich wissenschaftlicher Bestimmtheit fortzuschreiten. Insbesondere hat der Görlitzer Schuster Jacob Böhme († 1624) in seiner genialen und die Bildung seines Zeitalters weit überragenden mystisch-theosophischen Speculation ebenso den Scholasticismus der protestantischen Orthodoxie, wie den Rationalismus der Socinianer und Arminianer überwunden.

Digitized by Google

Was sein Verhältniss zum Protestantismus angeht, so hat Böhme in seiner Theosophie der Offenbarung das Schriftprinzip zu seiner eigentlichen Wahrheit erhoben, indem er das Wort Gottes in der Schrift nur als das Werkzeug und den Führer zum Geist, diesen selbst aber als das wahre Wort Gottes fasste, an die Stelle der buchstäblich-verständigen Auslegung der Schrift eine allegorisch-symbolische setzte, mittelst deren er die äusserlich-historischen Thatsachen der Schrift zu Vorgängen im Innern des gläubigen Subjects ausdeutete. Der zur unmittelbaren geistigen Anschauung Gottes verklärte Glaube ist das Prinzip der Speculation Böhme's, worin der Widerspruch der endlichen und göttlichen Vernunft siegreich überwunden und die Einheit der Vernunft und Offenbarung enthalten ist. Im eignen Selbstbewusstsein des Menschen, als dem mikrokosmischen Abbilde des Universums und dem Ebenbilde des dreieinigen Gottes, wird das Mysterium des göttlichen Wesens angeschaut; aber nur durch inneren Kampf und Läuterung gelingt es dem Geiste, durch die „grosse Tiefe dieser Welt" bis in die innerste Geburt der Gottheit durchzudringen und den wahrhaften Verstand des Göttlichen zu gewinnen. Auf der Höhe der wahrhaften Gotteserkenntniss sind nicht wir es, die von Gott wissen, sondern er selber ist unser Wissen und Sehen.

Dem materialen Gedankeninhalte nach ist Böhme's System die theosophisch-mystische Begründung und Explication des altprotestantischen Theismus; er hat den kirchlichen Begriff des in seinem dreieinigen Wesen schon vor der Weltschöpfung absolut vollendeten Gottes als für sich seiendes ewiges Selbstbewusstsein zu begreifen gesucht und von dieser vor- und überweltlichen Selbstentwicklung Gottes den Uebergang zur Weltschöpfung gemacht, in welcher die göttliche Trinität sich in realer Gegenwart darstellt. Indem damit Böhme in den Standpunkt der Immanenz übergeht, ist sein System die unmittelbare Vereinigung der transscendent-theistischen und der immanent-pantheistischen Weltanschauung und er selbst der Vater der speculativen Religionsphilosophie der neueren Zeit.

Die protestantische Mystik des Reformationszeitalters knüpft sich an die Namen der beiden Zeitgenossen Luthers, Osiander's und Schwenckfeld's, dann des schweizerischen Arztes und phantastischen Naturphilosophen Theophrastus Paracelsus, Valentin Weigel's,

Digitized by Google

Johannes Arnd's u. A., über welche Meier's Dogmengeschichte, §. 114 S. 301 ff. zu vergleichen ist.

Ueber Jakob Böhme ist ausser der Schrift von Hamberger: die Lehre J. Böhme's in systematischem Auszug (1844), worin ein Abriss über B.'s Leben und Schriften und die Geschichte seiner Lehre in der Einleitung gegeben ist, besonders Baur's Darstellung des Böhme'schen Systems, in der christlichen Gnosis (1835) S. 557—611, und Feuerbach: Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza (1833) S. 150—214, zu vergleichen. Eine kurze Zusammenstellung der Grundgedanken im Systeme B.'s findet sich auch in des Verfassers Mythologie und Offenbarung, II. Bd. S. 320—333. Hillebrand in seinem Organismus der philosophischen Idee (1842) bezeichnet S. 390 ff. die inspirative Theosophie Böhme's als pantheisirenden Christianismus. Vgl. auch Weisse, Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit. In Fichte's Zeitschrift für Philosophie. 14 Bd. S. 136 ff. und 16 Bd. S. 182 ff.

B. Der subjective Glaube und Unglaube.

§. 182.

Der supranaturalistische Subjectivismus.

Die kirchliche Orthodoxie war nicht im Stande, die Wahrheit und Tiefe der Böhme'schen Speculation zu begreifen und in sich aufzunehmen, sondern setzte sich zu derselben in feindseligen Gegensatz, indem sie ihrerseits den Inhalt des Kirchenglaubens zum dürren und marklosen Supranaturalismus verseichten liess. Indessen machte sich daneben doch der Einfluss der altprotestantischen Mystik, im Gegensatze zur supranaturalistisch-dogmatischen Scholastik, als entschiedeneres Hervorkehren der praktisch-gemüthlichen Seite der Religion im Pietismus geltend, der im Spiritualismus der Quäker und Swedenborgianer sich auf die Spitze trieb. Materialiter stehen diese Richtungen auf dem Standpunkt des religiösen Dualismus, dem das Göttliche in die jenseitige Ferne entweicht und nur auf dem Wege einer besonderen unmittelbaren Einwirkung mit dem Subjecte in Verbindung tritt. Am unlebendigsten und abstraktesten erscheint dieses Verhältniss in dem gewöhnlich s. g. Supranaturalismus, der in das theoretische Wissen und Fürwahrhalten der äusseren historischen Thatsachen des Christenthums als übernatürlicher, ausserordentlicher Offenbarung Gottes, das Wesen der Religion setzt und den starren Buchstaben der Schrift als die göttlich inspirirte Ur-

Digitized by Google

kunde der durch äussere Beweise in Wundern und Weissagungen beglaubigten Offenbarung unbedingt festhält.

An die Stelle der theoretisch-scholastischen Orthodoxie des siebenzehnten Jahrhunderts suchte der Spener'sche Pietismus eine subjective Gefühlstheologie mit vorwaltend praktischer Tendenz zu setzen, deren Wahrheit in dem Gedanken liegt, dass das blosse theoretische Fürwahrhalten der historischen Thatsachen des Christenthum nicht ausreicht, sondern als nothwendige Ergänzung das innerliche Selbsterleben des Christenthums im Gemüthe gefordert wird. Sofern die durch eine von oben kommende, übernatürliche Erleuchtung erweckte innere Widergeburt des Subjects, mit besonderer Hervorhebung des negativen Moments der Reue und Zerknirschung, den eigentlichen Mittelpunkt dieses Pietismus bildet, ist derselbe aus dem innersten Lebenspunkt des Protestantismus, dem Gefühle der Sündhaftigkeii und Erlösungsbedürftigkeit, hervorgegangen, nur dass in einseitiger Weise dieses Moment zur permanenten Zuständlichkeit erhoben und darüber das Ziel, die Versöhnung und Rechtfertigung, verloren wurde. Die extreme Consequenz dieser Richtung war die Ausartung ihres Prinzips in eine kränklich-spielende, manierirt-empfindsame Frömmigkeit, wie solche im Herrnhuterianismus hervortrat.

Die dithyrambische Lyrik des religiösen Gefühlssubjectivismus hat sich im Swedenborgianismus eine speculativ-phantastische Form gegeben, die sich als ekstatisch-visionärer Offenbarungsglaube charakterisirt, der, durch Ausbildung des in Jedem schlummernden Organs für die Geisterwelt in Himmel und Hölle, in den Zusammenhang derselben mit dem Erdenleben tiefe Blike thun zu können behauptet. Einen ähnlichen ekstatischen Spiritualiemus des subjectiven Offenbarungsglaubens repräsentirt die (im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch den Schuster Fox in England gestiftete) Secte der Quäker oder „Freunde des Lichts,“ welche die momentane Erweckung des inneren Gotteswortes durch unmittelbare göttliche Erleuchtung des einzelnen Subjects zum Prinzip der gemeinsamen religiösen Erbauung erhoben und die äusseren Sacramente verwarfen.

Ueber den näheren Inhalt dieses Paragraphen vgl. man Meier Dogmengeschichte, §. 118 ff. S. 315 ff., wo sich auch die einzelnen historischen Notizen finden, und Rosenkranz Encyclopädie, S. 311 f. und 321 ff.

Digitized by Google

§. 183.

Der empirisch-verständige Subjectivismus.

Hatte sich in der supranaturalistisch-subjectiven Richtung die Subjectivität der Offenbarung gegenüber noch in schwankender Unterwürfigkeit verhalten, so machte sich daneben schon seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts eine mit der Entstehung der neueren Philosophie seit Baco und Cartesius zusammenhängende Richtung geltend, welche das Streben des von der starren Autorität des Glaubens sich befreienden Geistes auf dem religiösen Gebiete zur Erscheinung brachte. Die allgemeine Grundlage dieser Richtung bildet die Unterscheidung des Glaubens und der Vernunft, deren Verhältniss entweder als Gegensatz, oder als äusserliche Harmonie oder als wesentliche Einheit sich gestaltete. Die Subjectivität, in der Eorm des empirischen Verstandes, stellte dem Glauben oder der positiven, geoffenbarten (christlichen) Religion das Wissen oder die natürliche (Vernunft-) Religion so gegenüber, dass die letztere den Kern und die Wahrheit der ersteren enthalte. Diese verhüllte Wahrheit in ihrer reinen Vernünftigkeit herauszustellen, war die Tendenz dieser Richtung, die in England, Frankreich und Deutschland in eigenthümlich modificirter Gestalt hervorgetreten war, nämlich in England als Deismus und Skepticismus, oder in Frankreich zum Materialismus und Atheismus fortschritt, und in Deutschland, auf dem Boden des Christenthums sich haltend, als Religion des s. g. gesunden Menshenverstandes sich geltend machte.

Von Bako's und Locke's philosophischem Verstandesempirismus ging der englische Deismus aus, der in seinem Urheber Herbert von Cherbury († 1648) noch die Bedeutung einer bloss formellen Verstandeskritik des Glaubens, mit Festhalten des geoffenbarten Inhalts als solchem, hat. Toland fasste das Christenthum als Erziehungsmittel zur Bildung der Vernunft, Schaftesbury das System der Sittlichkeit als den Kern der christlichen Offenbarung. Die weitere Entwicklung des Deismus charakterisirt sich dadurch, dass die Stützen des Beweises für die Göttlichkeit der Offenbarung, die Weissagungen und Wunder, kritisch bestritten wurden, während die Sittlichkeit als der Inhalt des zur natürlichen Religion gereinigten Christenthums galt. So bei Collins, Woolston, An-

Digitized by Google

net, Tindal und Chubb. Den Schluss und die äusserste Consequenz der deistischen Entwicklung in England bildet Hume's Skepticismus, der in seiner auch gegen die religiösen Grundideen gerichteten Polemik zu dem ironischen Satze kommt, dass das Christenthum nur durch Wunderglauben gestützt werden könne, und der Glaube selbst ein Wunder und wie ein sechster Sinn zu betrachten sei.

Von England kam der empirische Verstandessubjectivismus der Philosophie nach Frankreich, wo derselbe durch Condillac, Bayle, Voltaire und Rousseau repräsentirt wurde, zugleich aber in die naturalistisch-mechanisch-atheistische Weltanschauung des von Holbach (im System der Natur), Robinet, de la Mettrie, Helvetius, Bonnet, und den Encyclopädisten, besonders d'Alembert und Diderot gepredigten Materialismus auslief, durch dessen abstracte Identificirung Gottes und der Welt wenigstens ein formeller Fortschritt zur modernen Immanenz des Göttlichen in der Welt geschehen ist.

Der durch Reimarus, den Verfasser der Wolfenbüttel'schen Fragmente, und durch Lessing auf deutschen Boden verpflanzte Deismus hat, in Vereinignng mit dem durch Wolff popularisirten Leibnitz'schen Deismus, sich in Deutschland in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Aufklärung breit gemacht, die seit 1765 in der allgemeinen deutschen Bibliothek in Berlin ihr Hauptorgan hatte. Hatte die deutsche Aufklärung vor Kant die Resultate der zur übernatürlichen Offenbarung und den kirchlichen Dogmen sich durchaus negativ-kritisch verhaltenden deistisch-verständigen Richtung des protestantischen Geistes zu einer eigentlichen theologia rationalis verarbeitet, so ist sie doch auch wieder durch ihren seichten Eudämonismus und Moralismus für die substantielle Religiosität verderblich geworden.

Ueber den Inhalt dieses Paragraphen ist, ausser dem, was sich bei Rosenkranz a. a. O. S. 310 ff., Baur Dogmengeschichte, S. 246 ff und 262, und bei Meier, Dogmengeschichte, S. 308 ff. und 323 ff. angedeutet findet, besonders Lechler, Geschichte des englischen Deismus, (1841) und die Anzeige des Buches in den theologischen Jahrbüchern, 1842, S. 574 ff. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza (1833) und dessen Pierre Bayle (1838) und Darstellung der Leibnitzschen Philosophie (1837), Ulrici das Grundprinzip der Philosophie (1845) I. Bd. S. 5—287 zu vergleichen.

Digitized by Google

§. 184.

Der Rationalismus der Kant'schen Schule.

War die deutsche Aufklärung vor Kant zuletzt in einen oberflächlich eudämonistischen Moralismus verseichtet worden, so hat in Kant der deutsche Geist eine tiefere und berechtigtere Form des Rationalismus erzeugt, in welcher freilich zugleich der Keim zur inneren Selbstauflösung des Theismus gesetzt war, die durch Fichte zum Bewusstsein kam. In seinem Verhältniss zur Theologie hat Kant im Allgemeinen Vernunft und Glauben miteinander zu vermitteln gestrebt, indem er einestheils nichts als Wahrheit gelten liess, was nicht von der Vernunft, der obersten Richterin in religiösen Dingen, begriffen worden, andrerseits aber den Glauben an die auf rein theoretischem Wege nicht zu erweisenden Ideen von der sittlichen Freiheit, der Unsterblichkeit und vom Dasein Gottes als nothwendige Forderungen der praktischen Vernunft darstellte. Der objective Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre ging für Kant ganz in die Subjectivität einer einseitig moralischen Ausdeutung des Dogma auf und galt ihm dieser subjective moralische Sinn für die wahre Auslegung, die Moral für die Mutter der Religion und Glaubenslehre, die Religion für die Gesetzgebung der Vernunft zur Erreichung des moralischen Zweckes.

Der theologische Standpunkt des vorkant'schen Rationalismus war wesentlich der Theismus, die Verstandesvorstellung von Gott als einem ausserweltlichen, transscendenten, persönlichen Einzelwesen; die immanent-substantielle Gottesanschauung Spinoza's war auf die theologische Bildung dieser Zeit ohne Einfluss geblieben und bei Kant finden wir noch die theistische Abstraction eines höchsten intelligenten Wesens, als des von der praktischen Vernunft geforderten jenseitigen Urhebers vom Sittengesetz, ohne dass wir freilich (nach Kant) ihn zu personificiren berechtigt wären. Die weitere Consequenz dieses Standpunktes hat Fichte gezogen, indem er die Kategorie der Persönlichkeit als eine Verendlichung des absoluten Wesens zurückwies und Gott als die im Universum ewig sich realisirende lebendige Idee des Guten, als das Sittengesetz selbst, als die allgemeine moralische Weltordnung bestimmte. Diese, auf theologischen Boden verpflanzte, Errungenschaft der kritischen

Digitized by Google

Philosophie bildet den Uebergang zur speculativen Theologie, welche den Begriff der substantiellen Immanenz Gottes durchgeführt hat.

Ueber die Bedeutung Kant's für die Theologie ist ausser Rosenkranz a. a. O. S. 324 ff. und Baur Dogmengeschichte S. 252 ff., auch Michelet's Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (1837) I. Bd. S. 166—178 zu vergleichen. Die (in des Verf. Mythologie und Offenbarung, II., S. 344—347 kurz zusammengefassten) Grundgedanken der Kant'schen „Religion innerhalb der blossen Vernunft" haben auf die Theologie grossen Einfluss geübt und bildeten die eigentliche Quintessenz der durch die Kant'sche Schule aufgekommenen s. g. rationalistischen Theologie. Paulus, Wegscheider, Röhr u. A. haben auf dieser Grundlage die Glaubenslehre auf wissentlichem und praktischem Standpunkte aufgebaut. Das Kant'sche Dreigestirn: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bildet auch das Schibolet des theologischen Rationalismus, welcher den wesentlichen Gedankeninhalt der christlichen Offenbarung mit den Resultaten der Vernunftreligion, die von den biblischen Schriftstellern nur in jüdisch-orientalische Bilder eingekleidet worden sei, identificirt und die Substanz der kirchlichen Dogmen in einen beliebigen, moralisch-subjectiven Sinn verflüchtigt hat.

C. Die speculative Auffassung des Christenthums.

§. 185.

Das Prinzip der speculativen Theologie — die Glaubensphilosophie.

Die Kant'sche Kritik hatte zu dem Resultate geführt, dass die theoretische Vernunft, d. h. richtiger der denkende Verstand, vom Uebersinnlichen Nichts wissen könne, dass vielmehr Gott und die göttlichen Dinge ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft, des in der Vernunft mitgesetzten sittlichen Bewusstseins seien. Indem nun so einerseits der Glaube als Forderung der Vernunft, und andererseits das den Glauben bedingende sittliche Bewusstsein als eins mit der Vernunft gefasst wurde, war unmittelbar die Einheit beider, des Glaubens und der Vernunft, vorausgesetzt. Diese Einheit beider als concrete festzuhalten und zum Prinzip der Wissenschaft vom Göttlichen hinzustellen, war die Tendenz der s. g. Glaubensphilosophie, welche die durch die speculative Religionsphilosophie in der Folge vollzogene Emancipation der Theologie vom supranaturalistischen und rationalistischen Subjectivismus einleitete.

Digitized by Google

Hamann, „der Magus aus Norden," war der Urheber dieser neuen, lebensfrischen und keimkräftigen Richtung, die bei ihm in mystisch-originellen Aphorismen, ohne eigentlich wissenschaftliche Form, zum Vorschein kam und von seinen Jüngern und Freunden, Herder und Jacobi, in der Art weiter entwickelt wurde, dass Herder mit prophetisch-intuitivem Instinkt den speculativen Gedankeninhalt der Dogmen andeutete und die sittliche Freiheit in der Idee der im Jenseits sich vollendenden Humanität sich verklären liess, während Jacobi, dem die tiefspeculative Ursprünglichkeit Hamann's und der prophetische Instinkt Herders abging, mit polemisch-kritischer Tendenz gegen die Verstandesphilosophie, die Form und das Prinzip der Glaubensphilosophie näher entwickelte.

Indem die Glaubensphilosophie, dem Verstandesformalismus der supranaturalistischen wie rationalistischen Theologie gegenüber, die Subjectivität in ihrer unmittelbaren Einheit und Totalität, als unmittelbares Wissen fasste und dieses mit dem wahrhaften Glauben identificirte, der das Prinzip der christlichen Philosophie sei, ist das protestantische Prinzip vom Glauben erst eigentlich zu realisiren begonnen worden. Der Fortschritt der Glaubensphilosophie über den Rationalismus und Supranaturalismus besteht aber im Allgemeinen darin, dass nunmehr das Göttliche oder Absolute aus dem fernen Jenseits in das Subject eingekehrt und im Glauben gegenwärtig ist, mit der Einschränkung freilich, dass dasselbe doch zugleich auch nothwendig im Jenseits bleiben soll. Aus der Immanenz des Standpunktes Spinoza's, den Herder den göttlichen Spinoza nannte, während für Jacobi Spinozismus und Atheismus identisch sind, geräth die Glaubensphilosophie, wie aus instinktmässsiger Furcht, immer wieder in die Transscendenz des Theismus.

Dass die unmittelbare innere Erfahrung und daseiende Offenbarung des Göttlichen im menschlichen Gemüth über die äussere, historische Offenbarung im Christenthum gesetzt und damit der Begriff der Offenbarung als eines besondern transscendenten göttlichen Actes verworfen und dagegen in der imanent-gegenwärtigen Offenbarung als einer ewigen Thatsache des Bewusstseins das Wesen der Religion und die Wahrheit des Glaubens gefunden wurde, diess ist die unveräusserliche, wichtige Errungenschaft der Glaubensphilosophie, worin ihre hohe Bedeutung für die Wiederherstellung der Religion aus der Verseichtung der Aufklärungsperiode liegt.

Ueber die Glaubensphilosophie Hamann's, Herder's und Jacobi's ist besonders die Darstellung Michelet's in seiner Geschichte der letzten

Systeme der Philosophie in Deutschland (1837) I. Bd. S. 300—386, und in der kleineren Schrift: Entwicklungsgeshichte der neuesten deutschen Philosophie (1843) S. 46—57 zu vergleichen, wo die drei Repräsententen der Glaubensphilosophie näher charakterisirt sind.

§. 186.

Der psychologisch-speculative Standpunkt Schleiermachers.

Aus der Vereinigung der Resultate des Spinozischen und Fichte'schen Standpunkts mit dem Prinzip der Glaubensphilosophie ging der Standpunkt Schleiermacher's hervor, welcher die eigentliche Vorstufe der speculativen Theologie und Religionsphilosophie bildet, indem derselbe gleichermaassen über die todte Orthodoxie, wie über die subjective Verstandes- und Reflexionstheologie und über den Eudämonismus und Nützlichkeitsempirismus der seichten Aufklärung siegreich hinaus geschritten ist und durch seine psychologische Entwicklung des religiösen Standpunkts für die Religionswissenschaft eine ganz neue Entwicklung herbeigeführt hat. Bei Schleiermacher sind aber zwei Stadien seiner theologischen Entwicklung zu unterscheiden, der mystisch-speculative Standpunkt seiner Jugendbegeisterung in den Reden über die Religion, den Monologen und der Weihnachtsfeier, worin sich seine religiöse Weltanschauung am reinsten und unverhülltesten darstellt; und der dialektische Reflexionsstandpunkt in der Dogmatik, in welcher die in den Reden über die Religion entwickelten speculativen Grundgedanken, zum Zweck einer Vermittlung mit der kirchlichen Theologie, theologisirt und der Ausgangspunkt der protestantischen Symbole, das Bewusstsein der Sünde, als Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit, zum Prinzip der Glaubenslehre erhoben wurde.

In den Reden über die Religion hat Schleiermacher den ersten kühnen Versuch gemacht, die kirchlichen Dogmen, als der Religion als solcher an sich fremd hinter sich zu lassen und in der Tiefe des gottvollen Gemüths die Religion als an ihrer Quelle zu belauschen. Die Religion selbst ist aber als die nothwendige Bedingung und Voraussetzung der wahren Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst bestimmt und wird, ihrer formellen Seite nach, von dem Redner als dasjenige Gefühl bezeichnet, welches das Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit dem besonderen Leben des Subjects sei.

Digitized by Google

Ihrem Wesen nach wird aber die Religion als die Anschauung des Universums, als das Sein und Leben in und durch Gott bestimmt, den das religiöse Subject nicht jenseits hat, sondern in jedem Momente gegenwärtig weiss. Dagegen sich die Gottheit als ein besonderes, persönliches Einzelwesen über, vor und ausser der Welt vorstellen, ist leere Mythologie. Die bestimmten oder positiven Religionen sind die besonderen Entwicklungsformen der einen und ewigen Religion selbst; in der Totalität dieser besonderen Formen ist die vollendete Religion enthalten, die das Christenthum darstellt. welches die Anschauung des Universums in seiner Einheit und Allheit hat.

Auch in der Dogmatik, wie in den Reden, geht Schleiermacher nicht von Gott, sondern vom Menschen, vom thatsächlichen Selbstbewusstsein aus und kommt von da aus auf Gott, welcher als der Grund des von ihm sich abhängig fühlenden endlichen Geistes aufgezeigtwird. Obgleich nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das Wesen des religiösen Verhältnisses nur einseitig bestimmt, so ist es doch die nothwendige Grundvoraussetzung und ein wesentliches Element der Religion, in welcher der Mensch freilich ebensogut seine Abhängigkeit, wie seine Freiheit hat. Die Erregungen und Zustände des specifisch-christlichen frommen Gefühls in ihrem Zusammenhang zu beschreiben, wird von Scleiermacher als die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre bezeichnet.

Ueber das Verhältniss der Schleiermacher'schen Theologie zum Rationalismus und Supranaturalismus vgl. Baur's Dogmengeschichte, S. 254 f. und die Abhandlung von Strauss über Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit, in den hallischen Jahrbüchern, 1839, S. 97 ff. 305 ff. 545 ff., wiederabgedruckt in Strauss, Charakteristiken und Kritiken (1840) 1844 S. 3—212.

Ueber den näheren Inhalt der Reden und der Dogmatik siehe des Verf. Mythologie und Offenbarung. II. Bd. §. 105, S. 357 ff. und §. 106, S. 360 ff. und Michelet's Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (1837) I. Bd., S. 58 ff. 111 ff. und dessen: Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie (1842) S. 91 ff.

Eine Darstellung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre findet sich auch in Baur's christlicher Gnosis (1835) S. 626—668, womit die Kritik derselben von Rosenkranz (1836) und Feuerlein's Abhandlung über die philosophische Grundlage der Schleiermacher'schen Dogmatik, in den Jahrbüchern für speculative Philosophie. 1847. 4 Heft, zu vergleichen sind.

Digitized by Google

§. 187.

Der objectiv-absolute Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie.

Aus den mancherlei Kämpfen und Vermittlungsversuchen zwischen Rationalismus und Supranaturalismus einerseits und dem Einfluss der Glaubensphilosophie andrerseits ging die eigentliche speculative Theologie hervor, die auf den Trümmern des durch die kritische Philosophie und den Rationalismus zerstörten orthodoxen Systems eine Fortbildung des protestantischen Dogma unternahm und durch denkendes Begreifen des materialen protestantischen Prinzips, der lebendigen Substanz des Glaubens, zu dem Resultate gelangte, dass das Christenthum kein der Menschheit von aussen gekommenes, sondern aus der Continuität der ganzen Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit selbst herausgebornes Prinzip sei. Schon der jugendliche Schelling hatte die Religion als die Anschauung der Einheit des Endlichen und Unendlichen bestimmt und damit das Prinzip der durch Hegel weiter begründeten speculativen Theologie in speculativer Form ausgesprochen.

Die Religion gehört, nach Hegel, in die Sphäre des absoluten Geistes und hat an der Sittlichkeit ebenso ihre Voraussetzung, wie sie selbst wieder die Voraussetzung für die Philosophie ist, welche als die Wahrheit und Vollendung des religiösen Standpunkts erscheint. Die Religion ist Denken in der Form der (ihren eignen Inhalt, das Absolute, als ein Fremdes und Jenseitiges aus sich hinausversetzenden) Vorstellung, eben damit ist sie aber diejenige Weise des Bewusstseins von Gott, in welcher die göttliche Wahrheit für alle Menschen ist. Ist dieser Gegensatz Gottes und des Subjects, des Jenseits und Diesseits der Anfang der Religion, so geht ihre treibende Macht und immanente Dialektik darauf aus, diesen Gegensatz aufzuheben, und Gott in sich und sich in Gott zu wissen. So zu ihrer Wahrheit und Vollendung, zu ihrem eigentlichen Begriff erhoben, ist die Religion als das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes begriffen, d. i. als das Wissen des göttlichen Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes.

In die Theologie sind die Prinzipien der Hegel'schen Philosophie zuerst durch Daub und Marheineke, und später durch Rosen-

Digitized by Google

kranz, aur, Conradi, Erdmann, Vatke, Strauss u. A. eingeführt worden. Nach des Meisters Tode ging die Hegel'sche Schule in zwei theologische Hauptrichtungen auseinander, deren Streit sich hauptsächlich um die drei theologischen Grundgedanken der Persönlichkeit Gottes der Christologie und der persönlichen Unsterblichkeit bewegte dem nämlich ein Theil der Hegelianer die theistische Gottesidee, die kirchlich-orthodoxe Christologie und die Vorstellung von der persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes aus Hegel'schen Prinzipien philosophisch zu begründen strebte, haben die Hegelianer der sog. linken Seite die immanente Gottesidee als die einzig wahre Consequenz des Hegel'schen Standpunktes behauptet, am idealen Christus festgehalten und die Idee der Unsterblichkeit als ewig gegenwärtige Qualität des Geistes gefasst.

Ueber den speculativen Gedankeninhalt der Dogmatik, wie er bei Hegel erscheint, vergleiche man Mythologie und Offenbarung, II. Bd. S. 371 ff. und Michelet's Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. II. Bd. S. 785 ff., über die Theologen der Hegel'schen Schule ebendaselbst S. 637 ff. und oben §. 8. S. 27 ff.

§. 188.

3. Die äussere Erscheinung des protestantischen Geistes in Gesinnung, Cultus und Verfassung.

Der Geist des Glaubens, der die neue Gemeinschaft zu Stande brachte, war das Prinzip der Freiheit, die Idee vom freien Christenmenschen, welcher (wie Luther sagt) durch sein Königthum aller Dinge mächtig und durch sein Priesterthum Gottes mächtig ist. Diese praktische Grundidee des Protestantismus ist allmählich zur lebendigen Gesinnung und zur Macht der neueren Zeit geworden. Die besonderen Seiten dieser Idee sind aber die dreifache Emancipation der Nationalität von der geistlichen Fremdherrshaft Roms, der Individualität von der Priestergewalt, und des Weltlebens von der mittelalterlichen Jenseitigkeit und abstracten Heiligkeit.

Der aus der Innerlichkeit des Glaubens herausgeborne protestantische Cultus emancipirte sich von der fremden, lateinischen Sprache, von dem objectiv-darstellenden Charakter der klerikalischen Repräsentation des Göttlichen und liess die Innerlichkeit der Andacht, nach der intellectuellen, gemüthlichen und liturgischen Seite, in Predigt, Gesang und Gebet als Haupttendenz des Cultus

Digitized by Google

in den Vordergrund treten, so dass, durch ein lebendiges Zusammenwirken der Gemeinde und des Geistlichen, an die Stelle der objectiv-magischen Wirkung des Cultus die freie und selbstbewusste Erbauung der Gemeinde als letztes Ziel desselben trat. Der im Weihnachts-, Ostern- und Pfingstkreise beschlossene protestantische Festcyclus bringt die ewigen Thatsachen des gotteinigen Menschenlebens in der Erinnerung an die historischen Thatsachen des Lebens Jesu der Gemeinde fortwährend zum Bewusstsein. Im Uebrigen sind die Cultushandlungen auf die Taufe und das Abendmahl beschränkt und die unbedingte Nothwendigkeit dieser beiden Sacramente zur Seeligkeit geläugnet worden. War es von Seiten der Reformatoren eine Inconsequenz, dass sie ihre Negation der katholischen Aeusserlichkeit nicht auf die Sacramente überhaupt ausdehnten, so ist diese Consequenz im Laufe der Fortbildung des protestantischen Geistes wirklich hervorgetreten: die Taufe gilt dem freien Protestanten nur noch als freie Sitte und Symbol der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, und das Abendmahl als Brudermahl der allgemeinen Humanität.

Dem protestantischen Prinzip des Glaubens entsprach die veränderte Anschauung der Kirche, dass nämlich die äussere, sichtbare Kirche die innere, unsichtbare enthalte, der allein die Prädicate der Einheit (des Glaubens und heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen) und Heiligkeit zukommen, während der Begriff der Katholicität als Universalität oder Christianität überhaupt gefasst und darin der Begriff der idealen Menscheit, als der wahrhaften Universalität des Gottesreiches, festgehalten war. Als weitere Elemente wurde das Prinzip der Nationalität und der freien Gemeinde in die protestantische Anschauung von der Kirche aufgenommen. In allen protestantischen Bekenntnissen ist die Kirche in ein inneres, wesentliches Verhältniss zum Staat getreten, in welchem sich die nueentstandenen kirchlichen Gemeinschaften als Landeskirchen ein äusseres Dasein gaben. Die Kirche ist nicht mehr ohne die Weltlichkeit und ausser oder neben dem Staate, so dass der Mensch zwei besonderen Welten angehörte und zweierlei Interessen und Zwecken des Lebens hätte; sondern die Selbstständigkeit des Staates ist anerkannt und die concrete Einheit der Kirche im Staate wenigstens im Prinzip ausgesprochen.

Digitized by Google

Ueber die verschiedenen Theorien der Kirchenverfassung, die sich im Laufe der protestantischen Entwicklung gebildet haben, nämlich das Episkopal-System, das Territorial-System und das Collegial-System, vergleiche man (ausser des Verfassers Mythologie und Offenbarung, II. Bd., S. 386 f.) Hinrichs politische Vorlesungen. (1843) I., S. 112 ff. und II., S. 183 ff. (28. Vorles.) und S. 196 ff. (29. Vorles.); über den protestantischen Cultus, welchen Rosenkranz treffend als den Cultus der idealen Innerlichkeit bezeichnet, dessen Encyclopädie S. 247 ff., und über die dogmengeschichtliche Seite der Lehre von den Sacramenten und der Kirche Baur's Dogmengeschichte, S. 238 ff. und S. 282 f.

III. Die Vollendung des Christenthums in der Zukunft.

§. 189.

Der Ausgangspunkt der Religion der Zukunft.

Katholicismus und Protestantismus bestehen gegenwärtig in Deutschland, dem eigentlichen Heerde der religiösen Entwicklung der Zukunft, in äusserlichem Gleichgewicht neben einander, so zwar, dass der Katholicismus im Süden und der Protestantismus im Norden überwiegt. Beide verhalten sich aber nicht etwa zu einander, wie Wahrheit und Irrthum, so dass der Katholicismus nach seinem tridentinischen Abschlusse als die schlechthin antiquirte und durch den Protestantismus, schon in seiner kirchlich-symbolischen Gestalt, absolut überwundene Form des Christenthums zu betrachten wäre. Vielmehr ist keine dieser Formen des christlichen Geistes eine absolute und höchste, sondern beide sind in ihrer gegenwärtigen Bestimmtheit noch mit dem Wiederspruch unwesentlicher und accidentieller Momente behaftet, wovon sie die Religionsphilosophie zu befreien und die wesentliche Idealität ihrer Prinzipien herauszustellen hat. In dieser ihrer wesentlich idealen Gestalt erscheinen beide als gleichberechtigte und sich gegenseitig ergänzende Erscheinungsformen des Christenthums neben einander, als historische Durchgangsstufen zu einer höheren weltgeschichtlichen Offenbarung des Christenthums, die sich aus der Einseitigkeit beider herauszuarbeiten im Begriffe steht. Auf diesem Standpunkt der speculativ-prophetischen Betrachtung der kirchlichen

Statistik hat der dogmatische Gegensatz beider Kirchen seine Bedeutung verloren; die begriffenen und eben damit von ihrer empirischen Einseitigkeit befreiten Gegensätze sind als solche aufgehoben und als die antithetisch auseinandergelegten Momente der einen christlichen Idee selbst erfasst.

Nachdem schon seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts einzelne prophetische Stimmen, wie Lessing, Novalis, Schleiermacher u. A. die Zeit eines neuen Evangeliums geahnt und die Nothwendigkeit ausgesprochen hatten, dass über den Trümmern des kirchlichen Katholicismus und Protestantismus eine neue Form der Religion, als ideale Wiedergeburt des Christenthums, ihr Haupt erhebe; haben sich in den letzten Jahren im Deutsch-Katholicismus und Neuprotestantismus Versuche zur idealen Fortbildung der bisherigen Kirchen geltend gemacht. Aus der gewaltigen geistigen Gährung uud den religiösen Bewegungen der Gegenwart wird und muss sich die neue Religion entwickeln, welche der Form nach als die reifste Gestalt des Christenthums, als das durch die Vermittlung der Kritik und Philosophie gewonnene Resula t der ganzen bisherigen christlichen Entwicklung erscheint, dem substantiellen Inhalte nach aber sich als die wahrhaft freie und selbstbewusste Versöhnung der Welt mit Gott darzustellen hat. Der Untergang der die bisherige Entwicklungsgeschichte des Christenthums charakterisirenden dualistisch-transscendenten Weltanschauung, die Ueberwindung der bisherigen Jenseitigkeit und Entfremdung des Geistes von seinem eignen göttlichen Inhalte, ist die eigentliche Affirmation und wahrhafte Positivität des Christenthums, der Sieg der freien und lebendigen Humanität und der vollendeten Autonomie des seiner Einheit in Gott gewissen und bewussten Geistes der Menschheit. Und dieser neue Glaube oder (um mit Schelling zu reden) das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung, wird sich dann gegen den Widerstand der religiösen und politischen Reaction, gegen den Fanatismus und die Sophistik des Herkommens und gegen den Indifferentismus der stumpfen Menge mit der Macht jugendfrischer, Gottesstarker Begeisterung in der Welt durchzusetzen haben.

Was hier in diesem Kapitel unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Vollendung des Christenthums in der Zukunft betrachtet wird

ist der begriffene Inhalt der gewöhnlich sogenannten **kirchlichen Statistik**, deren prophetisch-ideale Seite hier besonders herausgehoben ist, während das empirisch-geschichtliche Detail, woraus das Gesammtbild vom Christenthum auf seiner, als Resultat des ganzen kirchengeschichtlichen Verlaufs sich darstellenden, gegenwärtigen Entwiklungsstufe sich construirt, (vergl. hierüber **Pelt**, die theologische Encyclopädie als System (1843) S. 359 ff.) unberücksichtigt bleiben musste. In der wissenschaftlichen Ausführnng der philosophischen Kirchen- und Dogmengeschichte, als selbstständiger religionsphilosophischer Disciplin, wird dieses historisch-geographische Material die wissenschaftlich zu verarbeitende Grundlage bilden, obgleich der auch von **Schelling** ausgesprochene Gesichtspunkt, dass „in **Deutshland** sich die Schicksale des Christenthums entscheiden werden“ (Schelling, bei Paulus a. a. O. S. 723 ff.) als leitender Grundgedanke gelten muss. Uebrigens ist hier die kurze Berücksichtigung der kirchlichen Statistik bei **Rosenkranz** a. a. O. S. 331 u. f. zu vergleichen.

§. 190.
Die historisch-positiven Prinzipien der Religion der Zukunft.

Die idealen Momente im Katholicismus und Protestantismus, welche als die besonderen Seiten der einen christlichen Idee erscheinen, bilden mit der Substanz der modernen religiös-philosophischen Weltanschauung die historisch-positiven Prinzipien und Voraussetzungen für die neue Form der Religion in der Zukunft. Im Allgemeinen stellt der Katholicismus die objectiv-positive und der Protestantismus die subjectiv-kritischeeite Seite der christlichen Idee dar, so dass beide sich gegenseitig ergänzen und jede in der andern ihre nothwendige Kehrseite hat. Ist im Begriffe der **Universalität und Katholicität des christlichen Geistes** das Prinzip der substantiellen Einheit und Allgemeinheit des christlichen Glaubens ausgedrückt, in dem Begriffe der **aristokratischen Auktorität** aber diese Einheit zugleich in ihrem formellen Unterschiede hervorgetreten und als materiale Einheit des christlichen Geistes im Unterschiede des Glaubens und Wissens gewusst; so hebt sich dieser Unterschied in der Idee der **kirchlichen Tradition**, als der objectiven Perfectibilität und historischen Continuität des in der Kirche sich fortpflanzenden christlichen Geistes zur vermittelten, concreten Einheit wieder auf.

Während nun aber im Katholicismus die Universalität der Kirche als die allgemeine Macht des christlichen Geistes über der Nationa-

Digitized by Google

lität und Weltlichkeit in abstractem Fürsichsein verharrt, ohne dieselbe lebendig zu durchdringen, ist dagegen im Protestantismus auch der religiöse Weltsinn, die weltlich-nationale Seite der christlichen Idee in den Begriff der Kirche mitaufgenommen und damit erst der Weg zur concreten Verwirklichung der Universalität des Gottesreiches betreten. Ferner wird der formelle Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, der auf dem theoretischen Gebiete in der Religion nothwendig gesetzt ist, im Praktischen wieder neutralisirt durch die dem Protestantismus eignende Idee des allgemeinen Priesterthums, als die Idee der gleichen Berechtigung der religiös-sittlichen Persönlichkeiten in der Gemeinde, die unter einander ein gegenseitiges Mittlerthum, einen wechselseitigen Versöhnungsprozess Aller durch Alle, darstellen. Ist endlich in der katholischen Traditionsidee das Prinzip der organischen Fortbewegung des christlichen Geistes ihrer affirmativ-positiven Seite nach enthalten, so bildet hierzu das protestantische Prinzip der auf dem Bewusstsein des Unterschiedes zwischen dem Inhalt und der Form des Glaubens ruhenden Kritik, oder die Negativität der christlichen Idee, das nothwendige Complement der eigentlich reformatorischen und reinigenden Energie des christlichen Geistes. Indem die Kritik den Widerspruch in der endlichen Form des Dogma aufzeigt, erweist sie sich zugleich auch wieder als die Negation der Negation, also als Affirmation und Position.

Das Resultat der Kritik ist aber nicht ein wesentlich anderer und fremder religiöser Inhalt, sondern eben nur die wahrhafte Auslegung und Befreiung des unter der dogmatisch-symbolischen Hülle verborgenen specifisch-christlichen Kernes. Dieses positive Resultat der speculativen Kritik ist im Allgemeinen wesentlich die Negation der transscendenten Vorstellung und das Herausstellen der Immanenz des Göttlichen, als der eigentlichen ewigen Grundidee des Christenthums; die abstracte Form des vorgestellten Jenseits wird als eine Projection und Fiction der Phantasie negirt und der Inhalt in die diesseitige Gegenwart des Göttlichen umgesetzt.

Baur hat in seiner Schrift: der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus (2. Aufl. 1835) die Einseitigkeiten beider Systeme und die Momente, von welchen eine Annäherung und endliche Ausgleichung ausgehen könne, sowie ihr beiderseitiges Ineinandergreifen, sofern

Digitized by Google

beide, im Lichte der Idee betrachtet, Momente des Verhältnisses der Idee und Erscheinung, des Inhalts und der Form seien, auseinandergesetzt (S. 593—630) und dabei den geläuterten und vergeistigten Begriff der Tradition als denjenigen Punkt bezeichnet, in welchem der Protestantismus dem Katholicismus, der dann diese Vergeistigung des Traditionsbegriffs ebenfalls festhalten müsse, näher treten könne (p. 599 und 613 f.). Während nun auf dem objectiv-geschichtlichen Standpunkte, auf welchem der Katholicismus als eine nothwendige Entwiklungsform des Christenthums in der Wahrheit seines Prinzips begriffen werde (S. 616), dieser im Unterschied nur die Identität des christlichen Geistes, in der Bewegung des Prinzips nur die Ruhe festhalte, müsse auch die fortgehende Negation aller Momente des Unterschiedes festgehalten werden (S. 617) und mit dem Aufgeben der äusseren Auktorität des Episcopats die Infallibilität des sittlichen Bewusstseins als absolute Norm gelten (S. 630).

Srauss hat in seiner christlichen Glaubenslehre (1840 f. I. und II.) auf dem Wege der historischen Entwicklung des Dogma ebendasselbe, was Conradi in seiner gleichzeitigen Kritik der christlichen Dogmen (1841) auf dialektischem Wege, unternommen, nur dass er die aus der symbolisch-dogmatischen Hülle befreiten speculativen Ideen nicht, wie Conradi, als den eigentlichen Kern und wahrhaften Gehalt der Dogmen, als die Affirmation und Selbsterfüllung der christlichen Idee, sondern als einen specifisch neuen Inhalt fasste, oder mit andern Worten, nur die negative Seite der Kritik hervortreten liess. Die Kritik der Dogmen bildet zwar die nothwendige Voraussetzung der Dogmatik, kann aber darum doch keineswegs eine selbstständige Stelle im Cyklus der theologischen Wissenschaften, einnehmen, wie sie derselben Conradi (Kritik der christlichen Dogmen, S. X) vindiciren will, sondern kann nur als ein integrirendes Moment in der speculativ-kritischen Geschichte der christlichen Idee auftreten.

§. 191.

Der anthropologische Standpunkt der modernen religiös-philosophischen Weltanschauung.

Indem Hegel die Religion als die Entwicklung Gottes zum absoluten Selbstbewusstsein durch die Vermittlung des endlichen Geistes fasste und die Wahrheit und Vollendung des religiösen Standpunktes in das philosophische Erkennen setzte, dass das Selbstbewusstsein Gottes mit dem menschlichen als eins und identisch sich erweise; ist die Religion als solche, ihrem wahren specifischen Wesen nach, aufgehoben und die in die Entzweiung eingegangene und im absoluten Wissen wiederum mit sich versöhnte Gottesidee selbst an die Stelle des religiösen Verhältnisses gesetzt. Der eigentlich religiöse Standpunkt gilt nur als das Werden des wahren Begriffs

Digitized by Google

der Religion, und fällt in diese Vorstufe des Werdens der Religion auch das Christenthum, das im Verhältniss zur Philosophie, die den Begriff und die Wahrheit der Religion habe, nur als die Entfremdung des Geistes von sich erscheint. Was Hegel als die Einheit der Religion und Philosophie bezeichnet, musste sich als eine leere Voraussetzung erweisen, sofern ja gerade der Inhalt der Religion als die transscendente Vorstellung Gottes, der der Philosophie dagegen als die Immanenz des Absoluten im Subject bestimmt wurde.

Somit war es nur die ausgesprochene Thatsache und Consequenz des Hegel'schen Standpunkts, wenn Ludwig Feuerbach diesen Unterschied als den wesentlichen und absoluten Gegensatz des religiösen und philosophischen Standpunkts offen verkündete und das Christenthum ausdrücklich als die Religion des Widerspruchs bezeichnete, so zwar, dass er dieses dualistische Verhältniss auf die von Hegel übersehene, von Feuerbach aber in den Vordergrund gestellte praktische Seite der Religion anwandte und den religiösen Standpunkt überhaupt als den der subjectiv-praktischen Entfremdung des Menschen von seinem eignen immanenten Wesen, seinem eignen Selbstbewusstsein, fasste, welches er zum Zwecke des Genusses seiner parculären Subjectivität und seiner endlichen Bedürfnisse verdoppele und als ein objectives, für sich seiendes Wesen ausser sich setze und Gott nenne. Die zum Bewusstsein gekommene, sich selbst verstehende Theologie ist ihm desswegen die Anthropologie, die Religionsphilosophie die Lehre vom Menschen.

Die Wahrheit und relative Berechtigung des Feuerbach'schen Standpunktes besteht in der entschiedenen Rückkehr von hohlen Transscendenzen auf den menschlichen Standpunkt; war seine Kritik zunächst nur eine abstract-negative Zurückforderung des menschlichen Standpunktes, so besteht nun die Aufgabe der Philosophie als Religionsphilosophie darin, das Wesen der Religion als dem wahren Wesen des Menschen immanent und mit demselben identisch aufzuzeigen. In sich selbst ist aber das Subject die tiefste Entzweiung, die sich nur dadurch lösen kann, dass es sich mit seinem ganzen Selbst einem Andern hingibt, das an sich kein Selbst, kein Ich ist, und in diesem sich selbst und seine Freiheit wiederfindet. Diess ist dann die positive Wiederherstellung der Religion, die aus dem durch die Kritik siegreich vollzogenen Untergange ihrer end-

Digitized by Google

lichen Erscheinungsformen, nachdem der christliche Geist durch den härtesten Gegensatz mit sich selbst hat hindurchgehen müssen, in ihrer wahren und ewig alsoluten Gestalt aufersteht.

Was zur Kritik der religiös-philosophischen Standpunkte Hegel's und Feuerbach's hier weiter anzuführen an seinem Orte wäre, darüber vergleiche oben §. 8. 9., S. 32 ff. und § 48 und 49, S. 130 ff., ebenso des Verfassers Mythologie und Offenbarung, II. Bd. S. 409 ff. Dem oben angedeuteten Standpunkte der Religion der Zukunft seine metaphysische Basis zu begründen, ist das zukunftreiche Streben von Reiff, über dessen Standpunkt das zu vergleichen ist, was derselbe in den Jahrbüchern für speculative Philosophie, 1846, 1 Heft, und 1847, 3 Heft, entwickelt hat. Vgl. auch über Reiff oben §. 51, S. 142 ff.

Dieser anthropologische Standpunkt, als der des wahrhaften Begriffes der Religion, ist derjenige Punkt, womit sich der dialektische Uebergang zur folgenden Disciplin, der speculativen und eigentlich anthropologisch-christologischen Dogmatik macht. Vgl. übrigens hierüber oben S. 68 ff. 74 ff. u. ö.

Digitized by Google

Fünfter Abschnitt.

Die speculative Dogmatik.

§. 192.

Der Gegenstand der speculativen Dogmatik.

Die speculative Dogmatik hat nicht mehr das Dogma in seiner symbolisch-confessionellen Bestimmtheit, die in einer bestimmten Kirche geltende Lehre, die beschränkte Erscheinungsform der christlichen Idee auf einer bestimmten Stufe ihrer historischen Entwicklung, zu ihrem Inhalt und Gegenstand; sondern sie ist durch ihren Ausgangspunkt im encyclopädischen Organismus der Religionswissenschaft und durch ihr bestimmtes Prinzip über die Einseitigkeit der confessionellen Gegensätze erhaben, sofern sie eben die historische Entwicklung und objective Selbstkritik des Dogma zur nothwendigen Voraussetzung hat, aus welcher sie hervorwächst. Nicht der Inbegriff der historischen Dogmen ist das Object der Dogmatik, sondern das durch die Feuerprobe der speculativen Kritik gereinigte und zu seiner Wahrheit erhobene Dogma in seinen wesentlichen immanenten Begriffsmomenten. Näherhin ist aber diese substantielle dogmatische Grundlage, auf welcher sich diese Disciplin aufbaut, das Element, worin sie sich als in ihrem eignen speculativen Lebensgrunde bewegt und aus welchem sie in keinem Punkte herauskommt, nicht sowohl die eigentlich theologische Seite der christlichen Idee, die Dreieinigkeitslehre, sondern die als das Resultat der ganzen geschichtlichen Entwicklung des christlichen Prinzips sich herausstellende praktisch-anthropologische Fassung der Grundidee des Christenthums, die concrete Idee der Menschheit, näher der Gottmenschheit, oder die Idee der Einheit der Menschheit in Gott. Und sofern die Idee des Logos oder die christologische Idee als der lebensvolle, adäquate Ausdruck für den ganzen Begriffsinhalt der speculativen Idee der Gottmenschheit, in der Totalität ihrer Momente, gelten darf, lässt sich die speculative Dogmatik als Philosophie des Logos oder als Philosophie κατὰ Χριστόν bezeichnen.

Die Forderung von Stauss (christliche Glaubenslehre II. Bd., S. 337 ff.) dass das Geschäft der Philosophie durch die ganze Dogmatik hin-

durch nichts Anderes sei, als alle Formen des Jenseits auf die der diesseitigen Gegenwart zurückzuführen und mit dem Inhalte von jenem diese zu erfüllen, das Jenseits dem Diesseits einzuverleiben und dadurch alle Entfremdung des Geistes aufzuheben, hat den Inhalt der Glaubenslehre im Allgemeinen richtig bestimmt, nur dass die Strauss'sche Dogmatik nur als eine Kritik der Dogmen und damit nur als Propädeutik für die speculative Dogmatik, keineswegs aber als diese selbst oder als systematische Construction des auf jenem Wege in seiner gegenwärtigen Wahrheit und diesseitigen Qualität herausgestellten Dogma gelten kann.

Wenn Rosenkranz (Encyclopädie, S. 90) behauptet, die Aufgabe der christlich-speculativen Dogmatik bestehe darin, das Christenthum sowohl zu rechtfertigen, dass es den absoluten Inhalt der Religion gerade in den transscendente Vorstellungen und mythisch-symbolischen Productionen ausdrücke, als auch diejenige Auffassung des Christenthums zu widerlegen, welche die Bildlichkeit und das daher rührende Widerspruchsvolle der Vorstellungen nicht anerkennen, vielmehr sie als solche unbedingt anerkannt und verehrt wissen will; so liegt hier eine unstatthafte Vermischung des historisch erscheinenden Elements und des rein ideellen Kernes im Dogma, zugleich aber auch eine Inconsequenz gegen sein eignes Eintheilungsprinzip zu Grunde, da ja doch, wenn die Dogmatik der historischen Theologie vorhergehen soll, vom Inhalt der letzteren in jener noch nichts vorausgesetzt und am wenigsten historische Elemente mit in die Dogmatik herübergenommen werden dürfen, wie diess doch von Rosenkranz geschieht, wenn er neutestamentliche und kirchliche Elemente in dieselbe mitaufnimmt. Vgl. hierüber Strauss' Kritik der Rosenkranz'schen Encyclopädie, erster Auflage, in den Charakteristischen und Kritiken (1842) S. 221.

§. 175.

Der wissenschaftliche Begriff der speculativen Dogmatik.

Die dialektische Selbstentfaltung des Objects der Dogmatik ist ihr wissenschaftlicher Begriff, welchem gemäss sie sich im Allgemeinen als die systematische Entwicklung des christlichen Dogma oder als die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Idee, nach ihrer theoretischen Seite, im systematischen Zusammenhang ihrer wesentlichen Momente, bezeichnen lässt. Wird auch das bestimmte Verhältniss der Dogmatik zur vorhergehenden religionsphilosophischen Disciplin und der Unterschied von dem hergebrachten Begriffe der Dogmatik mit in die Definition aufgenommen, so ist sie zu definiren als die systematische Entwicklung des dogmatischen Inhalts der christlichen Idee in der Sphäre ihrer objectiven Vollendung oder des christlichen Dogma

in seiner Wahrheit. Als solche verhält sie sich zur speculativen Kirchen- und Dogmengeschichte wie das Resultat zum Werden, wie der erfüllte Begriff zu seinem objectiv-historischen Sichselbstgestalten, der Begriff in seiner Wahrheit und Idealität zum objectiven Prozesse seiner historischen Selbstvermittlung. Da ferner die speculative Dogmatik, als systematische Entwicklung des dogmatischen Inhalts der christlichen Idee, den wirklichen Begriff der Versöhnung des Menschen in Gott, wie sie sich zum ewigen Leben des Menschen in Gott ausbreitet, zum Resultat hat, welches die speculative Ethik ihrerseits zum Ausgangspunkt ihrer wissenschaftlichen Entfaltung nimmt, so verhält sich die Dogmatik wiederum zur Ethik, als der nächsten Disciplin, wie die Grundlage und Voraussetzung zur wirklichen Bewährung der im Dogma an sich enthaltenen praktischen Seite der christlichen Idee.

Die Dogmatik, als speculative, nach ihrem oben entwickelten Begriffe kann ihre encyclopädische Stellung nicht am Anfang des theologischen Cyclus haben und der historischen Theologie vorausgehen, wie bei Rosenkranz, sondern nur dieser nachfolgen, wie diess Schleiermacher (vergl. Baur, Dogmengeschichte, S. 3) mit richtigem Takte empfunden hat, wenn er sie unter sie Rubrik der historischen Theologie stellt und auf die kirchliche Statistik folgen lässt, was freilich in so fern wieder als unstatthaft erscheint, als die Dogmatik, wenn sie auch die historische Theologie zur wesentlichen Voraussetzung hat, darum doch keine historische Disciplin ist. Die Stellung, die ihr Rosenkranz hinter der an den Anfang des Ganzen gestellten, sogenannten theogonischen Phänomenologie gibt, ist auch in so fern unangemessen, als es nicht der Begriff der christlichen Religion schlechthin, wie ihn diese Phänomenologie logisch ableitet, ist, den die speculative Dogmatik aufnimmt und nach seiner specifischen Bestimmtheit entwickelt, sondern der durch die Dialektik und Kritik seiner historischen Entwicklung hindurchgegangene, zu seiner Idealität vermittelte Begriff oder eigentlich die Idee der christlichen Religion.

§. 194.

Die Eintheilung der speculativen Dogmatik.

Die Idee der Menschheit ist, als der Inhalt der Dogmatik, auch das Prinzip ihrer Gliederung. Sofern nämlich in der Dogmatik diese Idee der Menschheit als des Logos und Christus, als die Idee ihrer Einheit in Gott, nach ihren wesentlichen Momenten sich auseinanderlegt, bietet sich für das speculative Denken zuerst die Seite ihres Ansichseins, dann die ihres Daseins und endlich die ihres Sichzusichselbstvermittelns dar, und demgemäss wird betrachtet:

I. Die Idee der Menschheit nach der Seite ihres Ansichseins oder im Elemente ihrer ewigen Voraussetzungen — der Logos als Makrokosmos, und zwar unterscheiden sich hier wieder:

a) diese Voraussetzungen der Idee der Menschheit in ihrer unmittelbaren einheitlichen Totalität — das substantielle Eine (d. i. die unmittelbare Einheit und erste Existenz des Universums in Gott);

b) dieselben in ihrer Differenz — Gott und Welt in ihrem Unterschiede;

c) dieselben als zur concreten Einheit sich aufhebend — die Entwicklung der Welt in Gott.

II. Die Idee der Menschheit nach der Seite ihres erscheinenden Daseins oder im Elemente ihrer fürsichseienden Wirklichkeit — der Logos als Mikrokosmos, und zwar unterscheiden sich hier wieder:

a) der Mensch als Logos oder die Idee der Persönlichkeit als präexistirend gedacht;

b) der Mensch als Adam, oder der Urzustand der Menschheit;

c) der Mensh als gefallener Adam oder die Entzweiung der Menschheit.

III. Die Idee der Menschheit nach der Seite ihres Sichaufhebens zu ihrer Wahrheit oder im Elemente ihrer Verklärung — der Logos als Makro-Mikrokosmos, und zwar unterscheiden sich hier wiederum:

a) die ewige Erlösung aus dem heiligen Geist;

b) die absolute Versöhnung in der Wahrheit, Freiheit und Liebe;

c) das ewige Leben der Menschheit in Gott.

Die obige Gliederung des Inhalts der speculativen Dogmatik weicht wesentlich von den bisherigen Eintheilungen der Dogmatik ab. Was zunächst die althergebrachte viergliederige Eintheilung derselben in Theologie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie betrifft, die Pelt (theologische Encyclopädie, S. 506 ff.) so begründet, dass die Theologie vom Grund und Gegenstande der Religion, die Anthropologie vom Subjecte der Religion, die Soteriologie von der Verwirklichung der Religion durch das Subject und die Eschatologie von dem letzten Ziel, dem verwirklichten Heil handle, so ist dieselbe zu äusserlich und dem Begriffe inadäquat, als dass sie sich für die Methode der speculativen Dogmatik empfehlen könnte. Die Schleiermacher'sche Eintheilung der Dogma-

Digitized by Google

tik in zwei Haupttheile, deren erster die Entwicklung des frommen Selbstgefühls ohne Rücksicht auf den Gegensatz durch die Sünde, und der zweite desselben, wie es durch den Gegensatz bestimmt ist, als Bewusstsein der Sünde und als bewusstseiender Gnade, darstellt, enthält ein empfehlendes Moment der Wahrheit in ihrer anthropologisch-christologischen Tendenz, wornach die Erlösung durch Christum als Prinzip und Mittelpunkt der Dogmatik festgehalten wird.

Dem Standpunkt der absoluten Philosophie entsprechend hat Hegel (Religionsphilosophie, II., S. 218) das theologisch-metaphysische Moment, das Schema der Trinitätslehre zum Prinzip der Eintheilung der Wissenschaft von der absoluten Religion genommen, so dass zuerst Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, in seiner abstract gedachten Ewigkeit — als das Reich des Vaters, dann die ewige Idee Gottes im Elemente der vorgestellten Vergangenheit (Weltschöpfung und Menschwerdung) — als das Reich des Sohnes, und endlich die Idee Gottes im Elemente der Gegenwart des subjectiven Selbstseins oder der Gemeinde — als Reich des Geistes betrachtet wird. Dieselbe Eintheilung liegt auch der Glaubenslehre Marheineke's (1827) im Wesentlichen zu Grunde und ist mit wenigen Veränderungen auch in dem Abriss der Dogmatik bei Rosenkranz (2 Aufl. S. 38 fl.) beibehalten, welcher zuerst vom Wesen Gottes, dann von der Manifestation Gottes als Erscheinung (Schöpfung, Sündenfall und Erlösung) und endlich von der absoluten Verwirklichung des göttlichen Geistes (Gemeinde, Cultus der Gemeinde, Vollendung der Gemeinde) handelt.

Dagegen weicht die Strauss'sche Eintheilung (Glaub. I., 362) wesentlich von der Hegel'schen darin ab, dass sie nur zwei-, oder vielmehr viergliederig ist und zuerst das Absolute als Gegenstand des abstracten Vorstellens oder im Elemente der Ewigkeit, als göttliches Wesen (Dasein, Dreieinigkeit, Eigenschaften) und dann das Absolute als Gegenstand des empirischen Vorstellens oder im Elemente der Zeit, als göttliches Geschehen oder als die zeitliche Erscheinung des Absoluten betrachtet und hier wiederum dasselbe unterscheidet: a) nach dem Momente der Vergangenheit, als vergangene heilige Geschichte (Schöpfung, Sündenfall, Erlösung), b) nach dem Momente der Gegenwart und jeweiligen Erfahrung des religiösen Subjects (Vorsehung und Uebel, Sünde und Gnade, Kirche und Gnadenmittel) und c) nach dem Momente der Zukunft, als gläubige Hoffnung — eschatologischer Theil — (Lehre von den letzten Dingen, Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion.

I. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer ewigen Voraussetzungen.

§. 195.

Die substantielle Einheit der Welt in Gott.

Indem das Bewusstsein die Vielheit der Objecte, unter dem Begriff des Daseins überhaupt zusammengefasst, von sich unter-

scheidet und zugleich sich selbst als Einzeldasein in dem Zusammenhange des Gegebenen nothwendig mitbegreift, wird es über diese daseiende Wirklichkeit auf ein Höheres, Unbedingtes, Absolutes, als auf einen jenseits der Welt und des Bewusstseins liegenden letzten Grund beider hingewiesen. Dieses Höhere und Unbedingte, auf welches das Bewusstsein als auf seine jenseitige Voraussetzung zurückzugehen genöthigt ist, wird vom Bewusstsein zunächst zwar als ein äusserlich-jenseitiges, räumlich-transscendentes, über und vor allem erscheinenden Dasein vorausbestehendes, vorweltliches Wesen vorgestellt, dessen Sein als Dasein d. i. als eine empirische Thatsache erscheint.

Diese hört aber auf, eine solche blos äusserlich-transscendente, abstract über- und ausserweltliche Thatsache zu sein, sobald das Bewusstsein, als anschauendes Denken, zu grösserer Vertiefung in sich zurückgeht und in der reinen Stille des Insichseins dieses Höhere und Unbedingte als das eigentlich bewegende Lebensprinzip des Selbstbewusstseins in sich selber gegenwärtig findet. Dieser Moment des Selbstversenkens in den tiefen Grund des Selbstbewusstseins, der Moment des Innewerdens Gottes, ist die eigentliche Geburtstätte des religiösen Lebens im Menschen, seines Glaubens an Gott, worin das Bewusstsein sich in Gott als eins mit sich selbst und mit der Welt schaut.

Ausgehend von dem lebendigen Mittelpunkte dieser Anschauung seiner selbst, der ganzen Welt und Menschheit als Einer in Gott seienden Totalität, thut dann das anschauende Denken den weiteren Schritt, in die Uranfänge des mit dem Universum sich zusammenschliessenden Bewusstseins selbst zurückzugehen und darin sein eignes vergangenes Werden, den für die Gegenwart des Bewusstseins transscendenten Prozess seiner Selbstverwirklichung zu erfassen und gegenständlich anzuschauen. Diesen Anfang seines eignen Werdens findet aber das Bewusstsein in der ewigen Stille des Weltanfanges selbst wesentlich mit in Einem zumal gesetzt. Indem nun das Denken, in diesem Acte der Abstraction von allem Gegebenen und der anschauenden Versenkung in die verborgene Einheit des letzten Grundes von allem Dasein, dieses Eine als die unmittelbare substantielle Ureinheit des Universums und des demselben immanenten Absoluten in der Anschauung festhält, manifestirt sich dasselbe

Digitized by Google

ebensowohl, als die erste ewige Existenz Gottes, wie als das ewige unmittelbare Dasein der Weltsubstanz, beides in Einem zumal, als die noch nicht in ihre Gegensätze auseinandergegangene, noch nicht zum Unterschied des Objects und Subjects, der Natur und des Geistes entfaltete, in Gott ruhende Unendlichkeit.

Die Kritik der gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes ist von Strauss (christliche Glaubenslehre I., §. 27 S. 378—400) in dem Satze zusammengefasst worden: „Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein (die Substanz) in allem Sein, das physikotheologische als das Leben (der von innen heraus sich verwirklichende Zweck) in allem Lebendigen, der historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies; so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden." Dass überhaupt von einem Dasein Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht gesprochen werden kann, da Gott nicht in den Zusammenhang des Existirenden hereinfällt, ist von der Philosophie entschieden ausgesprochen worden. Die gewöhnlichen Beweise für dieses sogenannte Dasein, d. h. für die Realität und Gewissheit Gottes, waren keine solche; die Welt, das Universum der Natur und des Geistes, ist das Dasein Gottes, der darin ewig gegenwärtig und offenbar ist.

Auch die gewöhnliche Vorstellung von der zeitlichen Schöpfung als eines freien Actes eines vorweltlichen absoluten Willens, ist durch die Kritik aufgelöst, und die Schöpfung als ewiger Act des Sichselbstoffenbarens des Absoluten oder als dessen ewigen Selbstvermittlungsprozesses mit dem Endlichen, als die Erhebung der Substanz zum Subject, zum absoluten Selbstbewusstsein, an die Stelle gesetzt worden. Strauss a. a. O. I., S. 641 ff. 659 f. Conradi Kritik der Dogmen, S. 88 ff. Erweist sich jedoch auch dieser philosophische Schöpfungsbegriff vor der Kritik (vergl. Feuerbach, Wesen des Christenthums, 2. Aufl. 9. und 11. Kap. S. 118 ff. 148. ff.) nur als die in die Potenz der logischen Allgemeinheit erhobene gewöhnliche Vorstellung, nicht aber als die von Allem Widerspruch ihrer Elemente befreite, wahrhafte Idee der Schöpfung, so hat die Philosophie eine andere Erklärung der Genesis der Welt aufzustellen, was bereits von Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 73 ff. und 123 ff. und besonders dessen Dissertation über einige wichtige Punkte der Philosophie, §. 15 f. S. 18 ff. versucht worden ist.

Hiernach wird die Schöpfung und Entwicklung der Welt in ihrem ganzen Verlauf als That und Entwicklung des Ich, nicht aber Gottes oder des Absoluten selbst, sondern als in und durch Gott sich vollziehende That und Entwicklung des Ich (des Logos) und zwar desselben als Willens, der sich zunächst als Natur setzt, bestimmt. Reiff ist es auch, welchem die Philosophie den obigen Begriff des Einen oder den Begriff der unmittelbaren substantiellen Ureinheit des Universums in Gott, als das lebens- und inhaltsvolle Prinzip der Philosophie, aufstellt. Vgl. Jahrb. der Gegenwart 1845. S. 148 ff. und besonders Jahrb. für speculative Philosophie 1846. I., S. 87 ff.

Digitized by Google

§. 196.

Gott und Welt in ihrem Unterschiede.

Diese unendliche Substanz des Weltwesens ist für sich, d. i. als von dem darin immanenten Absoluten getrennt oder als ausser Gott vorgestellt, nichtig und nur wahrhaft wirklich durch das Offenbarsein Gottes in ihr, und so sind beide in Wahrheit und Wirklichkeit nur in und miteinander in lebendiger substantieller Einheit und Immanenz, die Welt als gleich ewig mit Gott und ebenso Gott nur in der Welt und in Beziehung zu ihr, wie die Welt nur in Gott und in Einheit mit ihm angeschaut. Ohne Welt ist Gott nicht Gott. Die Welt, das Universum der Natur und des Geistes, ist das Dasein oder die Offenbarung Gottes, der ausser dieser seiner Offenbarung für uns nicht da ist. Diess heisst aber nicht etwa, als ob die Welt das Wesen Gottes in seinen besonderen Inhaltsbestimmungen entfalte; was sie entfaltet, ist vielmehr nur ihr eignes Weltwesen; sie legt nur den Inhalt ihrer eignen in Gott ruhenden Substanz auseinander, und Gott ist, obgleich von seiner Offenbarung in der Welt nicht zu trennen, doch von dieser bestimmt und wesentlich unterschieden; er ist nicht mit der Substanz der Welt identisch, sondern nur in derselben mit seinem rein einfachen und sichselbstgleichen Wesen immanent und obgleich in ihr gegenwärtig, doch zugleich wesentlich ewig über dieselbe hinaus.

Darum ist Gott in seinem ansichseienden Wesen, in seiner reinen Innerlichkeit für die Erkenntniss unerfassbar und unerreichbar, in sich selbst ein rein einfaches und eigenschaftsloses, keinem Werden und Wechsel, keiner Veränderung und Entwicklung irgend welcher Art unterworfenes, in sich selbst rein vollendetes und in sich verharrendes, in ewiger Sichselbstgleichheit und reiner Freiheit vor, in und über allem Dasein und Bewusstsein verharrendes Wesen, welches als eins und dasselbe in allem und jedem gegenwärtig oder offenbar, die durch Alles und Jedes hindurchschreitende, gleichwohl aber vom Zusammenhange der Weltentwicklung und des Bewusstseins unberührte und in allem zugleich über Allem unendlich erhabene Voraussetzung alles Daseienden ist. Diess ist, wie Solger sagt, das ewig seiende und nichtseiende Wesen der Gottheit.

Digitized by Google

Nachdem die alte kirchliche Trinitätslehre, in ihrer Auflösung durch die rationalistische Kritik und in ihren positiven Umgestaltungsversuchen durch die Speculation, sich als vor der philosophischen Kritik nicht mehr zu rechtfertigende Antiquität erwiesen hatte (Strauss a. a. O. I., §. 32 S. 462 ff.) und von Feuerbach (a. a. O. Kp. 7, S. 95 ff.) das Mysterium der Trinität auf den psychologisch-anthropologischen Boden verpflanzt worden ist, steht die Frage nunmehr auf dem Punkte, wo erkannt wird, dass der Dreieinigkeitsbegriff nicht der adäquate Ansdruck für den Gottesbegriff, sondern vielmehr der logische Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins ist. Vgl. oben §. 26 f. S. 77 ff; ebenso über die kirchliche Vorstellung, den Begriff und die Idee der Offenbarung §. 8. 43—46 S. 116 ff.

Die gewöhnliche Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes ist von Hegel, nachdem die kritische Philosophie die Kategorie der Persönlichkeit als eine auf Gott nicht anwendbare zurückgewiesen hatte, in die Formel: „die absolute Substanz ist Subject" umgedeutet worden, worin nichts weniger, als der Sinn einer Einzelpersönlichkeit neben oder über andern Persönlichkeiten enthalten ist, sondern vielmehr angedeutet liegt, dass das Absolute als Allpersönlichkeit d. i. als das in's Unendliche sich selbst Personificirende zu fassen ist. (Strauss a. a. O. I., S. 524). Dass diess aber nicht Gott, sondern das in ihm sich entwickelnde Weltwesen, der Logos, sei und, wie die Welt als Dasein Gottes, so der Mensch als die Persönlichkeit Gottes oder richtiger als die in Gott seiende Persönlichheit erklärt werden müsse, diess ist die weitere nothwendige Consequenz jenes kritischen Resultates. Reiff System der Willensbestimmungen S. 134 f., über einige wichtige Punkte in der Philosophie S. 16 f., und theologische Jahrbücher. 1842. S. 587 ff.

In ähnlicher Weise, wie die kirchliche Lehre von der Persönlichkeit und Dreieinigkeit Gottes, sind auch die sogenannten Eigenschaften Gottes aus dem speculativen Gottesbegriffe abzuleiten versucht worden, aber so wenig mit Glück, (vgl. Strauss a. a. O. I., S. 610 ff., wo man auch die Constructionen Daubs und Marheineke's angeführt findet), dass als Resultat der dogmatisch-kritischen Entwicklung in diesem Punkte das erscheint, womit Strauss (a. a. O. I., S. 613) diese Lehre schliesst, dass nämlich im System der Philosophie (und, darf hinzugesetzt werden, der philosophischen Dogmatik) an deren Stelle die Weltgesetze getreten sind. Ueberhaupt fällt aber die gewöhnliche Vorstellung von Gott als persönlichem, sobald sie in ihre Elemente zerlegt und auf ihre Begriffsform reducirt wird, mit dem pantheistischen Gottesbegriffe zusammen, der nichts anderes, als der Begriff der substantiellen Welteinheit ist, während denselben die gewöhnliche religiöse Vorstellung noch einmal hypostasirt und der Welt in ihrer Vielheit gegenüberstellt. Dieser pantheistische Gottesbegriff ist im Wesentlichen auch der Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie, welche die absolute Substanz Spinoza's und Schelling's, in ihrer nothwendigen Selbstbewegung zum Selbstbewusstsein, oder die Substanz, welche Subject ist, als den adäquaten Ausdruck für den Gottesbegriff bestimmt. Keineswegs ist aber das mit einem gesetzmässigwirkenden Vernunftinstinkt begabte substantielle Wesen der Welt,

ihre sich selbst differenzirende, zum unendlichen Vielen auseinander legende und im menschlichen Selbstbewusstsein ewig wieder zu sich zurückkehrende und bei sich bleibende lebendige substantielle Einheit, mit dem Begriffe des Absoluten und Unbedingten, oder Gottes, identisch. Der Begriff Gottes ist von dem Begriffe der Welt und Menschheit streng auseinanderzuhalten, soll der letzteren ihre Freiheit und Autonomie gewahrt werden. Vgl. Jahrb. für speculative Philosophie, 1846, 3 Heft S. 146 ff. und die dort angeführte Abhandlung Reiffs in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1845. S. 137. ff.

§. 197.

Die concrete Entwicklung der Welt in Gott oder der Logos.

Das Nichts, aus welchem die Welt besteht, ist dadurch, dass es in Gott ist, lebendiger Urgrund alles Daseins, die zur Entfaltung drängende unendliche Lebensfülle des All. Das erste Regen der Entwiklung und die treibende Kraft der Erhebung aus dem Einen substantiellen Urgrunde, in welchem alle Lebenskeime schliefen, ist als dunkler Trieb auch der reale Anfang des Ich, sein ewiges Ansich. Während in dem Einen unendlichen Urgrunde Natur und Ich, Object und Subject noch in ungeschiedener Identität zusammen in Gott ergossen und in ihm gehalten sind, regt sich im Anfange des Weltwerdens der Trieb der Selbstheit, die Kraft des Ich, und erhebt sich aus jener ihrer unmittelbaren Ureinheit in Gott zum selbstständigen, in Gott seienden und durch ihn sich entwickelnden Weltwesen. Insofern die Idee der Schöpfung, als diese eine und ewige Continuität der mit dem Prozesse des menschlichen Bewusstseins zusammenfallenden Weltentwicklung sich darstellt und die ganze Weltentwicklung in Wahrheit als ein Ichwerden erscheint, ist sie mit dem Begriffe des Logos identisch d. i. des Ich, welches im Anfange der Weltentwicklung als reales, keimkräftiges Prinzip auftritt und am Schlusse derselben als freies an und für sich seiendes Selbstbewusstsein, als individueller Geist, hervorgeht.

Das in die unendliche Vielheit der Dinge sich auseinanderlegende Dasein dieser treibenden Kraft des Ich ist die Natur; mithin ist es in Wahrheit das Ich selbst, in seinem Ansichsein oder in seiner realen Selbstvoraussetzung, welches die Natur setzt: der Logos schafft die Welt. Die Natur stellt die realen Positionen des aufsteigenden Entfaltungs- und Erhebungsprozesses des Ich dar, des-

Digitized by Google

dessen Streben zu sich selbst zu kommen in den Naturgestalten momentan zur Ruhe gelangt ist. Dieses ist also, ehe es in der wirklichen Menschwerdung als Persönlichkeit resultirt, das eigentliche immanente Selbst der Natur und als solches in ihr noch ganz selbst- und bewusstlos träumend ergossen.

Die in diesem Erhebungs- und Entwicklungsprozesse des Weltwesens zum persönlichen Ich sich darstellenden beiden Elemente, das subjective und das objective Prinzip, das Sichentlassen in das Object oder Sichentäussern zum Object und das Sichinsichzurücknehmen, die Nothwendigkeit und die Freiheit, bilden in der Natur einen stets zur Vermittlung strebenden Gegensatz; die Natur ist die reale Entzweiung des Weltwesens, der Dualismus des objectiven und subjectiven Prinzips, der Kampf der Nothwendigkeit und Freiheit. In dem Dasein dieser Entzweiung, dem Reiche der Natur, ist auch der reale Ursprung des Bösen zu suchen, das in seinem Ansich oder als Naturböses eben nichts anderes ist, als der ewige Drang der Negativität der Freiheit, im Streben des Fürsichwerdens sich zu isoliren und das Dasein des Andern aufzuheben, während Gott selbst durch seine Allgegenwart im All den Gegensatz streitender Kräfte und Mächte der Natur wieder zu ruhiger Harmonie auflöst und die Versöhnung des Objects und Subjects ewig wieder zu Stande bringt.

Ueber diese ideelle Wahrheit des Logosbegriffs vgl. Reiff's System der Willensbestimmungen, S. 22 und 135 ff., und den speculativen Begründungsversuch der altkirchlichen Vorstellung vom Logos bei Daumer, Urgeschichte des Menschengeistes (1827) S. VIII, 15 ff. 21 ff. u. ö.

War die Idee der göttlichen Weltregierung durch die rationalistische und philosophische Kritik nicht mehr als Bestimmung des Weltlaufes durch einen ausserweltlichen göttlichen Verstand gefasst, sondern auf ihren wahren Gehalt reducirt, als die der Welt immanente Vernunft bestimmt (Strauss a. a. O. II., S. 383 f.) — die Idee des Logos ist auch die Idee der Weltregierung —; so löst sich auch auf demselben Wege die Frage nach dem Verhältniss des Bösen zur göttlichen Weltregierung, worin das Hauptinteresse der Theodicee liegt, ganz einfach. Auf dem Hegel'schen Standpunkte wird das Problem so gefasst, dass mit dem Guten in der Zeit nothwendig auch das Böse, mit der Selbstaffirmation des Absoluten auch die Negation habe hervortreten müssen, wornach dann das Böse als dasjenige bestimmt wurde, was nicht sein und darum aufgehoben werden soll. (Hegel's Vorlesungen über Religionsphilosophie, II. S. 258 ff. 270 ff. Strauss a. a. O. II., S. 381). Dieser bloss negative Begriff des Bösen genügt aber dem religiös-ethischen Standpunkt

nicht, der vielmehr das Böse als die That des Menschen zu fassen fordert. Vgl. Reiff System der Willensbestimmungen, S. 116 f.

Die Idee der Vorsehung und Weltregierung reducirt sich auf das Bewusstsein und die Gewissheit, dass die Welt und Menschheit ewig in Gott ruht und von der Gegenwart desselben nie verlassen werden kann, sondern in der göttlichen Freiheit getragen und gehalten, ihrer Vollendung sicher entgegengeht, wozu sie eben ihre sittliche Autonomie und Selbstbestimmung in Gott treibt, gemäss welcher die Menscheit die ewige Nothwendigkeit zugleich als ihr eignes Gesetz begreift und in ihr ihre Freiheit erkennt und bethätigt.

II. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer fürsichseienden Wirklichkeit.

§. 198.

Die ewige Menschwerdung des Logos.

Die Natur, als der Dualismus des Weltwesens, ist die reale Voraussetzung und, in ihrem Prozesse, das präexistentielle Werden des Geistes. Das zum Bewusstsein aufstrebende Weltwesen, als die in Gott sich zur Individualität entwickelnde Naturnothwendigkeit, geht in unendlichem Progress über alle objectiven Positionen und realen Gestaltungen der Natur hinaus und lässt sie hinter sich, stösst sie von sich und strebt danach, als Freiheit, sich als wirkliches Ich, als individuelle Persönlichkeit zu setzen. Die Entzweiung der Natur gelangt im Acte der Menschwerdung zu unmittelbarer Versöhnung. Wie der verborgene transscendente Grund der Natur, so ist das Ich oder der ewige Mensch, als wirklicher Geist, die Vollendung und zugleich der Gegensatz derselben. In der ewigen schöpferischen That der Menschwerdung des Logos, die sich in der Zeugung und Geburt eines jeden Menschen wiederholt, erscheinen die Gegensätze der Natur, Nothwendigkeit und Freiheit, als relative Momente zu thätiger Einheit versöhnt. Zeugung und Empfängniss sind die Concentration des durch den Unterschied des Geschlechts individuell ausgeprägten Gegensatzes des Naturlebens überhaupt: das Sichentlassen in das Andere als Object, das Sichhaben des Subjects in der Vereinigung mit dem Andern, Hingebung und Freiheit in Einem zumal. So erscheint im Acte der Vermählung der geschlechtlichen Individuen die Versöhnung reell und gegenwärtig

Digitized by Google

in und durch Gott, dessen Offenbarung darum zugleich mit dem Leben der Eltern im Zeugungsacte in's neue Leben übergeht. Diese im Keime des neuen Individuums unmittelbar auftretende Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, diese mystische Versenkung der Unterschiede des Geschlechtslebens in den verborgenen Grund der Unmittelbarkeit ist das Mysterium der Menschwerdung, in welcher Gott selbst gegenwärtig und offenbar wird. Die Geburt des Menschen ist ewige Geburt aus Gott; Gott ist dem Menschen eingeboren, und in und durch Gott pflanzt sich der ewige Geist der Menschheit in der Zeugung fort.

Die Geschichte der speculativen Auffassung der Menschwerdung Gottes oder der speculativen Christologie, als derjenigen Ansicht, welche sich zu der in der Person und Geschichte Christi dargestellten Idee erhebt, findet sich in ihren Hauptmomenten und Differenzen bei Stauss a. a. O. II., §. 66, S. 193—240 ausführlich entwickelt, wozu man vgl. die kritische Auflösung der kirchlichen Christologie ebendaselbst §. 64 S. 153 ff. und Conradi, Kritik der christlichen Dogmen, S. 172 ff. Ausserdem ist über den in der Hegel'schen Schule geführten christologischen Streit noch besonders zu vergleichen Michelet, Geschichte der neueren Philosophie seit Kant. II., S. 649—659.

In der Schrift: Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes (1841) hat Michelet S. 171 ff. die Hauptmomente der Idee der Menschwerdung hervorgehoben.

Zunächst ist dieselbe, in der vorchristlichen Zeit, eine unbewusste und an sich seiende, sofern von Urbeginn der Geschichte an das Menschengeschlecht die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an sich getragen habe, in dieser Zeit aber die Menschwerdung Gottes entweder nur in die Gattung gefallen oder in einzelnen göttlichen Personen angeschaut worden sei; zweitens sei die Gottheit in Einem Menschen, in Christo, einmal zum Bewusstsein ihrer Persönlichkeit gekommen, um endlich drittens zur wahren, allgemeinen Menschwerdung fortzuschreiten, die darin besteht, dass Jeder als Glied der Gemeinde sich im Geiste zur Einheit mit Gott und zum Repräsententen der allgemeinen göttlichen Substanz erhebe.

Dass oben im Paragraphen die Menschwerdung in der ganz allgemeinen, anthropologischen Bedeutung des Wortes genommen wird, hat seinen Grund in dem früher aufgestellten Prinzip der Dogmatik und rechtfertigt sich durch die ganze Dialektik des Prinzips in den folgenden Paragraphen, welche die übrigen, von Michelet hervorgehobenen Momente der eigentlich christologischen Idee noch hinzubringen.

Uebrigens liegt ein wesentlicher Unterschied unserer Auffassung der Idee der Menschwerdung von der Hegel'schen darin, dass es nicht eigentlich Gott ist, welcher Mensch wird; sondern das von Anfang an in Gott

Digitized by Google

ruhende und zur Persönlichkeit hinstrebende Weltwesen oder der ewige Logos tritt in der Menschwerdung als wirkliche Persönlichkeit auf. Vergl. Reiff System der Willensbestimmungen, S. 135 f.

§. 199.

Der Mensch als Adam oder die Menschheit im Urzustande.

An das Licht der Wirklichkeit geboren ist so der Mensch die reine, unmittelbar versöhnte Einheit seiner selbst in Gott, und dieser erste unbewusste Zustand der Versöhnung ist das ewige Paradies der Menshheit oder der Stand der Unschuld, der nur als ein verschwindender Punkt seine Bedeutung hat. Im tiefen Grunde des gotteinigen Gemüths kreiset noch die ewige Kraft der Liebe in ruhigem Wechsel des Suchens und Habens; der strömende Wechsel des Gemüths kommt nur zur Ruhe, um von Neuem wieder aus seinem tiefen Bette sich zu entlassen und den Eindrücken von aussen sich zu öffnen. Ein Pflanzenleben ist es im Schoosse der Mutter Natur, wo der Geist in Kindesspielen und Kinderunschuld alle Kräfte und Regungen des Geisteslebens noch schlummernd in sich trägt. Gott und Welt sind im ungetheilten und unentzweiten Bewusstsein noch ungetrennt und das Selbstgefühl mit der Anschauung der Welt in Einem unbestimmten Gemeingefühle zusammengeschlossen. Jedes Neugebornen Vaterland ist dieses Eden, das ihm im Herzen ruht, und alle Schilderungen des Paradieses, welches Phantasie und Sehnsucht mit frischen Farben malen, haben im Leben der ersten Kindheit ihre Wahrheit, in den goldnen Tagen, wo der Mensch fern von Schuld und Reue, in heiterm Frieden in sich verloren, wie in seligem Traume dahinschwebt und noch den Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht kennt, weil die verlockende Begierde noch nicht erwacht ist.

Indessen kann in dieser ersten unmittelbaren Einheit mit der Natur und mit Gott der Geist nicht verharren; um wirklich Geist und frei zu sein, muss der Mensch zu sich selbst kommen, sich von der Welt und von sich selbst unterscheiden. Der Trieb der Selbstheit sprengt die verschlossene Knospe des ursprünglichen Einheits- und Gemeingefühls, und mit dem Lichte des Bewusstseins bricht auch die Entzweiung aus ihrem Hintergrunde hervor, und der

Digitized by Google

Geist hat ihre Qual durchzumachen, um sie mit freier That in Gott zu überwinden. Der Fluch Adams ist über Jeden ausgesprochen, damit er sich denselben in Segen umwandle. Drum ist's ein Irrwahn, über den Untergang des Kindheitsparadieses wie über eine ewig verlorne goldne Zeit zu trauern; was wir waren und ansich sind, sollen wir werden durch eigne That und Geistesarbeit, von Kinderharmonie zur Harmonie des Geistes gelangen.

Die kirchliche Lehre vom Urzustande ist durch die rationalistische und speculative Kritik in ihrer abstracten Leerheit und Nichtigkeit aufgezeigt (Strauss a. a. O., S. 706 ff.) und durch die Speculation aus einer zufälligen, äusserlichen Geschichte in die ewige, nothwendige Geschichte des Menschen selbst umgedeutet worden. Vgl. Hegel's Religionsphilosophie, I., S. 265 ff. und Strauss a. a. O. II., 714 ff.

§. 200.

Der gefallene Adam oder die Entzweiung der Menschheit.

Aus dem ersten Traume des Bewusstseins, wo der Geist noch in sich und in die Natur und durch beides zumal in Gott verloren und alle Unterscheidung des Bewusstseins zur Indifferenz verschwommen ist, tritt der Mensch, mit dem Erwachen der Ichheit, auch in die Entzweiung mit sich ein. Er findet das Dasein der Nothwendigkeit, das Andere seiner selbst, als Gegensatz und Schranke seiner Freiheit, die sich dem Andern entgegensetzt und es von sich stösst. Diese Bewegung ist der erste Akt der subjectiven Freiheit des Geistes. Aber immer von Neuem wird der Mensch in die Abhängigkeit vom Object hineingezogen, welches seine negative Macht gegen die Freiheit des Subjects kehrt und demselben im Innersten seines Lebens herbe Wunden schlägt. Die Qual des Daseins, das Leiden der Endlichkeit, der Schmerz, Creatur zu sein, öffnet den Abgrund der innersten Entzweiung des Geistes mit der Welt, die Tiefe des geistigen Unglücks. Der auf sich selbst sich stellende Geist findet in der Objectivität der wirklichen Welt keine unmittelbare Befriedigung, weil er die Hingebung an das absolute Schicksal, an die Macht der allgemeinen Nothwendigkeit verschmäht. Im dem abstracten und nichtigen Streben, frei zu sein von der Schranke der Endlichkeit, dem Zusammenhange mit der Welt entfliehen, und ohne Vermittlung des realen Elementes, der daseienden

Digitized by Google

Nothwendigkeit, zur Versöhnung mit sich gelangen zu können, wird das in sich zerrissene Subject ewig getäuscht und ewig zu neuer Qual in sich zurück geworfen, bis es im Kampfe selbst die Einsicht in die Verkehrtkeit solchen Strebens gewinnt und mit der Wirklichkeit auf wahrhafte Weise sich versöhnt.

Die andere Form der Entzweiung ist der Gegensatz gegen Gott und die Trennung von Gott im Bösen. An sich oder im Urzustande ist der Mensch nicht böse, ebensowenig wie gut, weil noch unmittelbar mit seinem Selbst in Gott ruhend und noch nicht zur Freiheit erwacht. Der Geist strebt von der Schranke der Nothwendigkeit frei und für sich zu sein, sich von dem Zusammenhang mit der Nothwendigkeit, die doch ebensogut die Manifestation der göttlichen Freiheit ist, zu emancipiren und diesselbe von sich auszuschliessen. Dadurch aber, dass er sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen die in der Form der Nothwendigkeit auftretende göttliche Freiheit selbst festhält und sich als absolut setzt, ist er böse. Im Menschen, in der Negativität seines Strebens, die Freiheit als reine That in sich zu haben und objectiv zu setzen, liegt der Grund des Bösen, und die so von der göttlichen Nothwendigkeit sich trennende menschliche, endliche Freiheit, die so als vereinzelte Willkür auftritt und sich zu objectiviren strebt, ist das böse Thun des Menschen, die Sünde selbst. Ebendarum aber, weil es von Gott als der absoluten Freiheit getrennt ist, hat das Böse für sich keine Realität, es ist nur das existirende Nichts, die absolute Nichtigkeit selbst, und im Bösen, in der Sünde vollbringt der Mensch das in sich Nichtige.

Ueber die Auflösung der kirchlichen Lehre vom Sündenfall durch die rationalistische Kritik vergleiche man Strauss a. a. O. II., §. 57 S. 52 ff. Durch die speculative Philosophie ist die Abstraction der kirchlichen Vorstellung aufgelöst und in ihre Wahrheit erhoben worden, welche die concrete Idee der Menschheit überhaupt ist. Der Mensch als Geist, muss sich mit seiner Substanz entzweien und erst durch diese Entzweiung sich wieder mit seinem Wesen versöhnen. Den Fall Adams muss ein Jeder an und in sich selber erleben. Strauss a. a. O. II., S. 72 fl., Michelet philosophische Moral. S. 323 ff., Rosenkranz Encyclopädie, S. 54 ff. Was die Entzweiung des Geistes in sich selbst näher angeht, so hat bereits Hegel (Religionsphilosophie, II., S. 270 ff.) zwei Eormen dieses Gegensatzes unterschieden, sofern es einerseits der Gegensatz vom Bösen als solchem, der Gegensatz gegen Gott, und andrerseits der Gegensatz gegen die Welt, das Unglück, ist.

Digitized by Google

III. Die Idee der Menschheit im Elemente ihrer Wahrheit und Verklärung.

§. 201.

Die Erlösung aus der Entzweiung des Geistes.

In dem Tode des Nichtsseins, dem Bösen, steht der Mensch in grauenvoller Isolirung, von der waltenden Macht der göttlichen Nothwendigkeit getrennt, im leeren Abgrunde der tiefsten Einsamkeit und Verlassenheit. Sowie aber der Blitz der Erkenntniss dieses Zustandes in dem Selbstbewusstsein des so von Gott Entfremdeten einschlägt und die öde Nacht der Seele erhellt, wird der Mensch seines Nichtsseins inne. Der Moment der Selbstbesinnung ist auch der Punkt der Umkehr. In der Nacht des Entfremdetseins von Gott geht wieder das Licht des göttlichen Lebens auf, welches dem Menschen den Weg zu seinem Gotte zeigt. Die Erkenntniss seines Irrthums und seiner Willkür ist der Anfang der Erlösung aus der Entzweiung und Entfremdung von Gott, deren bis zum Extrem gesteigerte Spannung sich in den zermalmenden Schmerz der Reue auflöst.

Auch in der schroffsten Entzweiung des Geistes mit sich selbst wohnt als dunkle, unbegriffene Macht schlummernd noch das Gewissen, als die mahnende Gegenwart Gottes, lässt das Subject seine Zerrissenheit empfinden und treibt es von innen heraus zur Einheit in Gott zurück. Das Gewissen ist das blitzende Hervorleuchten der göttlichen Freiheit in dem Abgrunde der Entzweiung und Entfremdung von Gott, und von hier beginnt nun das neue Leben der Wiederversöhnung, indem die Anschauung und der Wille, anstatt sich in der subjectiven Isolirung zu fixiren, in Gott sich festhält und in ihm die Gewissheit des Seins, des Nichtverlorenseins findet. Jener Moment kommt aber als Gnade zum Bewusstsein; sie ist die Gegenwart Gottes selbst in dem seiner eignen Nichtigkeit inne gewordenen Selbstbewusstseins, das von derselben als von seiner göttlichen Seele durchleuchtet und belebt und von ihr aus dem Tode der Vernichtung wieder zum Leben in Gott erhoben wird.

Diess ist zugleich die Wahrheit der Idee der Erhaltung der Welt in Gott. In dem Nichtssein der für-sich-sein-wollenden

Digitized by Google

Selbstheit war Gott dem Selbst und dessen Streben, seine Freiheit ausser Gott zu haben, geopfert; das Subject hatte ihn aufgegeben und sich in sich selbst absolut zu fixiren gesucht. Und dennoch war Gott nicht aus ihm gewichen, er hatte sich selbst in dieser Vernichtung gegenwärtig erhalten; und ob auch das Subject ihn preisgab, so hatte doch Gott nicht vom Subjecte gelassen und es nicht von sich gestossen, sondern war, im Hintergrunde seines zerrissenen Bewusstseins schlummernd, der Grund seines Seins geblieben.

So ist die Erlösung des Menschen aus der Entzweiung und Entfremdung ebensowohl als That der Freiheit, wie als Resultat der göttlichen Nothwendigkeit begriffen und somit die kirchliche Lehre von der Gnade und Rechtfertigung aus ihrer einseitigen Transscendenz und Halbheit zu ihrer eigentlichen Wahrheit erhoben, nachdem bereits die Hegel'sche Religionsphilosophie, in Bezug auf die menschliche Freiheit und göttlichen Mitwirkung, zu dem Resultate gekommen war, dass der Mensch als das, wozu er in der Zeit gemacht wird, sich von Ewigkeit selbst ergriffen habe. (Vgl. Strauss a. a. O. II., S. 365 ff. und 463 f.) Nachdem die Widersprüche in der kirchlichen Erlösungs- und Versöhnungslehre von der Kritik aufgezeigt worden (vgl. Strauss a. a. O. II., § 71. S. 291 ff.), ist durch die speculative Theologie die erlösende Thätigkeit Christi in die Jmmanenz des diesseitigen Subjects hereingezogen und der vergangene geschichtliche Verlauf des Leidens und Sterbens Christi als allgemeiner, ewig gegenwärtiger, geistiger Prozess begriffen worden. (Strauss a. a. O. §. 72 S. 327 ff.) Rosenkranz a. a. O. S. 68

§. 202.

Die absolute Versöhnung des Geistes in Gott.

Indem sich das Subject, im flüchtigen Momente des Innewerdens seiner absoluten Nichtigkeit und Leere, auf Gott besinnt und die in ihm aufgehende Offenbarung Gottes gewahrt, wird dieser Anfang der Wiederversöhnung mit Gott von ihm als der Akt der unendlichen Liebe Gottes empfunden, der sich des nichtigen Selbstes erbarmte und es nicht verschmähte, auch im Nichts ungewusst und unerfasst doch zu weilen, um das zerrissene Subject sich selbst wieder zu geben. In dem Dankgefühle unendlicher Gegenliebe und schrankenloser Hingebung an den wiedergefundenen Gott erfasst nun das Subject in ihm wieder die ewige Kraft seiner Freiheit, und schaut und weiss sich nur in ihm als ein wirkliches und wesenhaftes, als gotteiniges Selbst, als mit sich und der Welt in Gott

absolut versöhnt. Der Wille opfert sich ihm, als der Macht des Guten, und eignet sich diese als sein freies Eigenthum an. Das ganze Selbst wird in den Abgrund dieser Liebe hereingezogen, um mit allem seinem inneren Leben und individuellen Bewegen sich Gott als Eigenthum zum Opfer zu bringen. So hat das Subject die ewige Nothwendigkeit in den eignen Willen aufgenommen, findet sie als seine eigne Freiheit und lebt in ihr wie in seiner eigenen That, und keine Schranke und Trennung wird mehr zwischen ihr und der Freiheit des Subjects empfunden; über jeder Trennung schwebt die einigende, versöhnende Kraft des Gottes.

In der Seligkeit des Einsseins in Gott geht das Subject ganz in die ewige Stille des göttlichen Wesens ein und hat darin ewig seine Versöhnung gegenwärtig, lebt und webt darin als im Besitze des höchsten Gutes, worin Sünde und alle Qual der Entzweiung zumal verschwunden sind. Mit allen Schmerzen und Leiden der Endlichkeit, mit aller Sorge und allem Jammer, der sein Innerstes zerreisst, versenkt sich das Subject in die kühlende Tiefe Gottes, wo aller irdische Jammer lautlos verstummt und der Tod selbst seinen Stachel verliert. Aber dieser einzig wahre Trost in den Leiden des Lebens wird nicht geglaubt und gehofft und in der Ferne geschaut, sondern er will selbst erfahren sein, um seine lindernde Kraft zu beweisen; er ist kein hohler und eingebildeter, sondern wirklich gegenwärtiger und reeller Trost. Nicht tröstet im Leiden der Endlichkeit die eitle Hoffnung auf eine bessere Zukunft, sondern wo der Trost und die Heilung nicht da ist, erscheint sie nimmer.

Ueber die Versöhnung der Entzweiung vgl. Jahrbücher für speculative Philosophie, 1846, 1 H. S. 213 ff., wo namentlich darauf hingewiesen ist, wie ohne die Idee des Opfers die Versöhnung nicht zu begreifen stehe. Man hat zwar die Idee des Opfers aus der Dialektik des Prozesses der Versöhnung zu verbannen und als einen „mystischen" Begriff bei Seite zu schieben gesucht; aber es darf kühn behauptet werden, dass die Philosophie als Religionsphilosophie diesen Begriff nicht wird aufgeben dürfen und können, ohne sich selbst aufzugeben und dem speculativen Kern der christlichen Idee sich zu entfremden. Vgl. a. a. O. S. 220. ff.

§. 203.

Das ewige Leben in Gott.

Die absolute Versöhnung erscheint so als die That des Subjects und als das Resultat der Nothwendigkeit in Einem; das Sub-

Digitized by Google

ject schaut, weiss und hat sich in Gott, und das stille Wogen des Gemüths, das Sichselbstverlieren und Wiederfinden in Gott, ist das harmonische Liebesspiel des ewigen, seligen Lebens, das ohne die absolute Versöhnung in Gott, ohne das unendliche Opfer der Endlichkeit nicht zu erreichen steht. So aber, durch dieses Versöhnungsopfer, ist es die That des Menschen selbst, das Resultat seiner Freiheit, seines ganzen Lebens. In der seligen Anschauung und liebenden Hingebung an Gott hat der Mensch den reinsten Besitz und Genuss seiner Freiheit, ist mitten in der Endlichkeit mit dem Ewigen eins.

Indem der Mensch mit seinem individuellen Selbstbewusstsein im Ganzen der Menschheit lebt, in seinem gegenwärtigen Selbst auch die Zukunft der Menschheit ideell in sich trägt, und so zum Allgemeinen sich erweiternd und im ganzen, vollen Augenblicke der Gegenwart alle Zukunft in sich zusammenschliesst, ist die Unsterblichkeit sein seliges Theil. In dieser wahrhaften Einheit und Allgemeinheit des vollendeten persönlichen Selbstbewusstseins findet und weiss sich der Geist nothwendig in Gott, und dieses Sichwissen des Menschen in Gott ist die höchste religiöse Anschauung. Die Tiefe und Höhe seines Selbstbewusstseins ruht in Gott als der Kraft, die in ihm, dem Menschen, und in Allem als die reine Freiheit offenbar und doch zugleich über ihn und Alles unendlich hinausreicht, und in welcher er selbst mit allem Daseienden absolut untergeht. Die ganze erscheinende Welt ist Nichts vor Gott, den sie nur zur Offenbarung bringen, um darin erst in ihrem wahren Wesen, ihrer Verklärung aufzugehen. Der ideale Untergang der Welt in Gott ist ihr ewiges Gericht und die Vernichtung ihrer Nichtigkeit zugleich, ihr absolutes Opfer und ihre selige Verklärung.

Nach Hegels Tode entspann sich ein weitläufiger Streit über die speculative Unsterblichkeitslehre, dessen allgemeiner Verlauf bei Michelet, Geschichte der neueren deutschen Philosophie, II., S. 638—645, und bei Strauss a. a. O. II., S. 703 ff. angedeutet worden. Ist das Resultat der Verhandlungen von Strauss nur negativ ausgesprochen und in dem unbestimmten Ausspruch Schleiermachers: mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblik, zusammengefasst worden (II., S. 73); so hat dagegen Conradi (Unsterblichkeit und ewiges Leben, 1837, S. 44 ff. 85 ff. und 126 ff.) die immanente Unsterblichkeitsidee ausführlich entwickelt als das ewige Leben in seiner Unmittelbarkeit, als Geburt aus dem Geiste, in seiner Vermitt-

lung durch die Objectivität des Handelns und in seiner Vollendung oder vermittelten Unmittelbarkeit, als das Resultat unsers ganzen Lebens; während Michelet (Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. 1841. S. 199) die verschiedenen Seiten des positiven Inhalts der immanenten Unsterblichkeitsidee entwickelte.

Auch die Dogmen vom Weltuntergang und der Welterneuerung sind durch die speculative Theologie aus dem Jenseits in das Diesseits der Gegenwart hereingezogen worden (S. Marheineke die Grundlehren der christlichen Dogmatik (1827) S. 393 f.) und das Weltgericht als die Weltgeschichte, sowie die Gegenwart des absoluten Geistes im Gewissen des Menschen als das beständige Gottesgericht erkannt worden. Vgl. Strauss a. a. O. II., S. 671 f.

Digitized by Google

Sechster Abschnitt.

Die speculative Ethik.

§. 204.

Der Gegenstand der absoluten Ethik.

Sofern das in der speculativen Dogmatik enthaltene ethische Moment, die praktische Seite der christlichen Idee, dieselbe im Elememente des Willens, organisch gestaltet und als der systematische Begriff der rein innerlichen Welt des von der christlichen Idee beseelten Willens dargestellt wird, kommt hierdurch die dritte ideologische Disciplin der speculativen Religionswissenschaft zu Stande, welche zum pragmatologischen Theile derselben den nothwendigen Uebergang bildet. Sie enthält das System der eigentlich religiösen Sittlichkeit, und schliesst durch ihren bestimmten Inhalt den Stoff der im Systeme der praktischen Philosophie als erster Theil auftretenden reinen und concreten Ethik aus ihrem wissenschaftlichen Gebiete aus, da sie eben nur diejenige höchste Sphäre der Sittlichkeit darstellt, die sich als die absolute Wirklichkeit der sittlichen Idee im Reiche Gottes erweist. In diesem Sinne der absoluten Verwirklichung der göttlichen Offenbarung durch die freie Menschenthat, kann das System der religiösen Sittlichkeit als theologische oder absolute Ethik bezeichnet werden.

Dass die Ethik überhaupt nicht in die Wissenschaft des Absoluten oder die Religionsphilosophie, sondern in die Lehre vom objectiven Geist, im Hegel'schen Sinne, falle, wie diess Strauss (in seiner Recension der Rosenkranz'schen Encyclopädie, erster Auflage) behauptet und damit begründen zu können glaubt, dass in der Ethik der Geist noch mit sich entzweit sei und als endlicher im Unendlichen sich noch nicht gefunden habe, der Begriff der Freiheit in der Ethik also als moralisches Sollen erscheine, — diese Ansicht beruht auf einer Auffassung vom Wesen des Geistes und seinem Verhältniss zum Absoluten, welche von dem dieser ganzen Darstellung zum Grunde liegenden Standpunkte prinzipiell verschieden ist. Da das Ich schon in sich versöhnt sein und sich bereits in Gott gefunden haben muss, um die sittliche Welt zum Dasein des Absoluten gestalten zu können, da also das Sittliche in höchster Potenz an dem Begriffe der Versöhnung seine nothwendige Voraussetzung hat, die sittliche Gemeinde somit nur die objectiv-reale Wirklichkeit der religiösen Gemeinde ist; so wird auch im encyclopädischen System der Religionsphilosophie das System der absoluten Ethik sich erst an das dogmatische

Digitized by Google

System anschliessen können, nicht aber als niedriger stehende Disciplin der Dogmatik vorausgehen dürfen, wie Strauss fordert.

Auch Wirth (System der speculativen Ethik, 1841, I., S. 1 ff.) hat die Nothwendigkeit der Emancipation der Ethik aus ihrer bisherigen Erniedrigung zu ihrer wahrhaften Stellung in der Sphäre des absoluten Geistes, im Gegensatz zu den bisherigen Systemen der Ethik, welche die Absolutheit des sittlichen Geistes negiren, erkannt und demgemäss ihre encyclopädische Stellung hinter die von Hegel als Sphäre des absoluten Geistes festgehaltenen Gebiete der Religion, Kunst und Philosophie gestellt und als höchste philosophische Wissenschaft bezeichnet, was freilich in anderer Beziehung wiederum missbilligt werden muss.

§. 205.

Prinzip und Begriff der absoluten Ethik.

Bildet die Idee der Versöhnung im Elemente des Willens, oder die sittliche Idee in ihrer absoluten Bedeutung, den allgemeinen Inhalt und das materiale Prinzip der Ethik, als theologischer Disciplin; so lässt sich diese im Allgemeinen als die Wissenschaft von der absoluten Sittlichkeit oder als die systematische Darstellung der Idee der Versöhnung in ihrer praktischen Bedeutung bestimmen. Werden die besonderen Momente, welche den Inhalt der sittlichen Idee ausmachen, in ihrer Zusammenfassung zur einheitlichen Totalität, mit in die Definition aufgenommen und auf die allgemeine Einheit der religionsphilosophischen Idee selbst bezogen, so bestimmt sich der wissenschaftliche Begriff der absoluten oder theologischen Ethik als die Wissenschaft von der praktischen Energie der christlichen Idee zur Realisirung des Reiches der Versöhnung, d. i. als die systematische Selbstentfaltung der Idee der versöhnten Menschheit zum ethischen Organismus des Gottesreiches.

Die verschiedenen Versuche, für die Ethik einen obersten Grundsatz zu entdecken, sind übersichtlich vorgeführt und beurtheilt in Daub's Vorlesung über die „Prinzipien der Ethik", im dritten Bande seiner philosophischen und theologischen Vorlesungen (S. 348—496). Vorher haben schon Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" und Schleiermacher in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" eine Charakteristik der wichtigsten obersten Moralgrundsätze versucht. Eine Darstellung der Hauptmomente der philosophischen Sittenlehre in ihrer historischen Entwicklung ist die Schrift von Henning's: die Prinzipien der Ethik (1824).

Digitized by Google

Dass ein solcher, sei es auf dogmatischem oder kritischem Wege gefundener oberste praktische Grundsatz oder ein sogenanntes Moralprinzip abstract und unmethodisch sei, dass vielmehr der Begriff, in welchem sich das System der Ethik bewegt und in dessen Tiefe der ganze positive Inhalt des Systems verschlossen liegt, zugleich als eine gegebene welthistorische Wirklichkeit erkannt werden müsse, ist mit Recht als Grundforderung an das Prinzip der Ethik aufgestellt worden. (Vgl. Martensen, Grundriss des Systems der Moralphilosophie. Aus dem Dänischen (1841) 1845. S. 5.) Diess ist mit unserm Prinzip, der Idee der Versöhnung im Elemente des Willens, der Fall; dasselbe resultirt aus der Dialektik der vorausgegangenen Disciplinen, der philosophischen Kirchengeschichte und der Dogmatik. Vgl. Reiff über einige wichtige Punkte in der Philosophie. S. 44 f.

Auch Wirth hat als dritten Theil seiner concreten Ethik (a. a. O. II., S. 391 ff.) ein System der absoluten Sittlichkeit, deren Begriff er als die Einheit und Totalität der individuellen und objectiven Sittlichkeit bestimmt, als in welcher der sittliche Geist das Leben des über die Schranke der Individuen und der Nationen erhabenen allgemeinen Geistes, die sittliche Persönlichkeit als im Unendlichen sich als Selbst erfassendes Selbst auftrete, und die Sittlichkeit zum organischen Reich der Humanität sich entfalte, sodass also erst hier die Anfangs (I., S. 1 f.) gegebene Definition ihre Erfüllung habe und sich als die „Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewusstsein zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens“ erweise.

§. 206.

Die Eintheilung der absoluten Ethik.

Indem sich die sittliche Idee, oder die Idee der Versöhnung als ewiges Leben in Gott, welche den materialen Inhalt der absoluten Ethik ausmacht, zum Organismus des sittlichen Reiches entfaltet, geschieht diess so, dass sie ihre besonderen Inhaltsmomente dialektisch auseinanderlegt. Diese bieten sich denn auch von selbst als die Eintheilungsgründe der Wissenschaft dar und es wird darum betrachtet:

I. Die sittliche Idee in ihrem Ansichsein — die objective Basis und Vorraussetzung der absoluten Sittlichkeit, nämlich:

a) die religiöse Versöhnung, als Ausgangspunkt derselben,

b) die sittliche Idee als Sollen, und

c) die sittliche Idee als Ideal.

II. Die sittliche Idee als unmittelbares Dasein —

die absolute Sittlichkeit im Elemente der concreten Persönlichkeit, und zwar:

a) die sittliche Erhebung des Subjects,

b) die sittliche Persönlichkeit als Charakter, und

c) die sittliche Individualität in der Sphäre der Gesellschaft.

III. Die sittliche Idee als sich aufhebend zur Universalität — die absolute Sittlichkeit in ihrer vollendeten Wirklichkeit im Reiche Gottes, nämlich:

a) das sittliche Thun in seiner absoluten Bedeutung,

b) die sittliche Cultur als Weltzustand und

c) das sittliche Ziel als Weltideal.

Die grosse Verschiedenheit, welche bisher in der Eintheilung der theologischen Ethik herrschte, hat ihren Grund wesentlich in dem Mangel einer wahrhaft genetischen Deduction des Prinzips der Ethik aus dem organischen Begriffe der christlichen Idee selbst. Unserer obigen Eintheilung steht in gewisser Beziehung am Nächsten die Gliederung von Harless (christliche Ethik. (1842) 1844,) welcher den ethischen Stoff unter die Gesichtspunkte des Heilsguts (objective Basis), des Heilsbesitzes (subjectives Dasein) und der Heilsbewahrung (objectiv-subjective oder concrete Einheit beider) stellt, nur dass Harless diese Kategorien, abgesehen von ihrer theologisch-transscendenten Färbung, einseitig bestimmt und nicht wahrhaft speculativ durchführt. Vergl. die Rezension Wirths, in den theologischen Jahrbüchern. 1845. S. 102. ff.

Die althergebrachte Eintheilung der theologischen Ethik in allgemeine und besondere Moral, welche auch noch Daub (System der theologischen Moral. 1840 f. I. und II., 1. 2.) beibehalten hat, ist äusserlich-abstract und unspeculativ. — Die Schleiermacher'sche Eintheilung (Kritik der bisherigen Sittenlehre, 2 Aufl. S. 317 ff. System der Sittenlehre, §. 110 ff.) wird auch von Rothe (theologische Ethik. I. II. 1845. S. 197 ff.) zum Grunde gelegt und darnach eingetheilt: I) Güterlehre: a) das höchste Gut als Ideal; b) das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit; II) Tugendlehre: a) die Tugend als abstraktes Ideal; b) die Tugend in ihrer concreten Wirklichkeit; III) Pflichtenlehre. Auch diese Gliederung kann auf die Ehre einer speculativen keinen Anspruch machen. — Rosenkranz (Encyclopädie S. 90. f.) theilt die Ethik ein in: 1) Nomothetik (Lehre vom Gesetz), 2) Hamartologie (Lehre von der Sünde) und Eleutherologie (Lehre von der Tugend oder sittlichen Freiheit.) — In Martensens Grundriss des Systems der Moralphilosophie (1845), deutscher Uebersetzung p. 25 f. wird, nachdem in der Einleitung die Idee des Guten, als in welcher sich das System zu bewegen habe, deducirt worden, das letztere nach den wesentlichen Grundverhältnissen, unter denen der ethische Zweck sich dem

menschlichen Willen vorstelle, so gegliedert, dass zuerst das Gute als Gesetz (entsprechend der dogmatischen Kategorie vom Reich des Vaters), dann das Gute als Ideal (entsprechend dem Reich des Sohnes) und endlich das Gute als Reich der Persönlichkeit (entsprechend dem Reich des Geistes in der Dogmatik) betrachtet wird. —

I. Die sittliche Idee in ihrem Ansichsein.

§. 207.

Die religiöse Versöhnung als Ausgangspunkt der absoluten Sittlichkeit.

Die religiöse Versöhnung, als in welcher das Subject sich in Gott schaut, sich mit seiner Freiheit in der allgemeinen Nothwendigkeit, als dem absoluten Willen, aufgehoben weiss, als endliche und einzelne Individualität sich vergeht und nur im Ganzen und Allgemeinen lebt, dieser Akt der absoluten Versöhnung, als ewiges Leben in Gott, ist der nothwendige Ausgangspunkt und die objective Voraussetzung der wahrhaften Sittlichkeit. In dieser Versöhnung, die eben das ursprüngliche Wesen, die Natur des Willens ist, ist Gott selbst als die Kraft des Guten in der Einheit des praktischen Selbstbewusstseins lebendig hervorgetreten und schaffend im Subject wirksam. Die reine Innerlichkeit dieser Versöhnung auch in die Erscheinung treten zu lassen, ihr ein äusseres Dasein zu geben und dadurch dem Augenblick Dauer zu geben, darauf geht der innere Freiheitsdrang des praktischen Geistes, der nach Dasein und Wirklichkeit dürstende Trieb unserer sittlichen Natur. Da aber die religiöse Versöhnung zugleich das Moment der Allgemeinheit in sich schliesst, sofern sie die Anschauung des einzelnen Subjects und der ganzen Menschheit als Einer in Gott ist, ist so das schaffende Lebensprinzip der Sittlichkeit, das eigentliche Moralprinzip, die Erweiterung der Versöhnung des Einzelnen zur Versöhnung Aller in Gott. Der innerste Lebensgrund der Sittlichkeit als religiöser und christlicher, ruht in dieser Allgemeinheit der Versöhnung.

Nicht die Sittlichkeit ist die Mutter der Religion, wie Kant und Fichte wollen, sondern umgekehrt die Religion die Mutter der Sittlichkeit. Ohne die Sittlichkeit wäre aber auch die Religion nicht wahrhaft und wirklich; in ihrem innersten Grunde sind wahrhaft religiöses und sittliches Verhal-

Digitized by Google

ten eins und untrennbar verbunden. Vgl. Reiff über einige wichtige Punkte in der Philosophie, §. 26, S. 41 ff.

§. 208.

Die sittliche Idee als Sollen.

Die allgemeine Nothwendigkeit, als welche sich Gott im Universum der Natur offenbart, empfindet das Subject, in Folge seines wesentlichen Zusammenhangs mit der allgemeinen Natur, als eine solche, die auch in seiner besonderen Existenz coincidirt, auch in seinem individuellen Dasein unmittelbar gesetzt ist, mithin als eine auch für den subjectiven Willen seiende, als das Gesetz seines eignen Daseins, als sein absolutes Sollen, als göttliches Gesetz. Diese Empfindung der unmittelbaren Gewissheit des Subjects von seinem eignen objectiv angeschauten allgemeinen Wesen ist das sittliche Gewissen im Menschen. Der endliche Wille kann dieses absolute Sollen nicht ausser sich lassen und von sich ferne halten, etwa bloss gegenständlich anschauen — sonst wäre die Versöhnung des Geistes mit sich bloss abstract äusserlich — sondern er bezieht es auf sich und erfasst es als sein eignes Selbstgesetz und allgemein verbindliches Gesetz für Alle. Damit setzt sich der individuelle Wille als nothwendigen Willen und gibt sich damit selbst das Gesetz seines Thuns. Dass der Wille so sich mit dem Sollen, als dem allgemeinen, nothwendigen Gesetze, zusammenschliesst und seine individuelle Existenz innerlich mit demselben verflechtet, diess ist die Idee der Pflicht. Die reale Einheit des Willens und der ganzen Gesinnung mit der Pflicht im ganzen individuellen Sein und freien Bewegen des Subjects, die Einheit der Pflicht und der freien Selbstbestimmung oder die Realität der Versöhnung als innere That und Zuständlichkeit des Subjects, ist die Tugend.

Die Gegensätze des Determinismus und des Indeterminismus (Indifferentismus) beruhen in ihrer Einseitigkeit auf dem abstracten Dualismus der Nothwendigkeit und Freiheit im Elemente der Willensbestimmung, welcher sich in dem wahrhaften Begriffe der Freiheit zur Einheit auflösen muss. Vgl. Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 104 ff. Mit der Erfassung der ethischen Tiefe des menschlichen Wesens ist der abstracte Gegensatz zwischen Göttlichem und menschlichem Gesetz und Willen absolut aufgehoben.

Die Individualisirung und Specialisirung der an und für sich nur Einen Pflicht in das System der Pflichten und die althergebrachte Einthei-

lung derselben in Pflichten gegen Gott, gegen Andere und gegen uns selbst gehören nicht in das System der absoluten Ethik. Ebenso ist aus derselben die sogenannte Casuistik ausgeschlossen, die mit Recht von Martensen als „eine moralische Atomistik, die das Einzelne von der Continuität mit der individuellen Einheit des Lebens losreisst," bezeichnet worden ist. Der sichere und untrügliche Instinct der autonomen sittlichen Idee ist der einzige absolute Richter in Zweifelsfällen des Gewissens.

§. 209.

Die sittliche Idee als Ideal.

Diese lebendige Gegenwart und concrete Wirklichkeit des Sittengesetzes im Subject gestaltet sich durch die mit der Idee der Versöhnung wahrhaft sich erfüllende und mit dem Willen zusammenschliessende Phantasie zum concreten Bilde des für das Subject absolut verpflichtenden Ideals, an dessen Anschauung sich der endliche Wille immer von Neuem aufrichtet, das innere Schwanken des von Aussen Bestimmtwerdens und des freien Sichselbstbestimmens überwindet und zur Realisirung des Ideals im individuellen Handeln sich begeistern lässt. Der bestimmte religiös-sittliche Inhalt des Ideals ist aber die Anschauung der versöhnten, gotteinigen und in sich vollendeten Persönlichkeit, die Anschauung des Gottmenschen als einer im sittlichen Menschenleben ewig gegenwärtigen, urbildlichen Wirklichkeit. Im Ideale hat die vom sittlichen Willen bestimmte Phantasie des Subjects das an und für sich vollendete, versöhnte Wesen des Menschen gegenwärtig. Nicht Gott ist das Ideal, sondern die vollendete, in Gott seiende Persönlichkeit, die persönliche Einheit des Menschen in Gott oder Christus, in welchem durch die freie persönliche Lebensthat realisirt ist, was an sich ursprünglich im menschlichen Wesen nothwendig gesetzt ist, und der darum mit Recht als der andere Adam sich darstellt, in welchem That ist, was im ersten Adam bloss Natur gewesen.

Dass diese Einheit Gottes im Menschen, wie sie das Ideal der Sittlichkeit ist, weder eine bloss mystisch-abstracte, noch eine substantiell-pantheistische Einheit, noch auch eine abstract-moralische Uebereinstimmung des Willens, sondern eine wirklich persönliche Lebenseinheit, d. i. die wesentliche Immanenz Gottes im Menschen, sei, liegt in der christlichen Idee selbst enthalten und ist durch die ganze Dialektik des religionsphilosophischen Standpunktes nothwendig begründet. Für das endliche, noch in sich entzweite Subject hat die Beziehung seiner auf das persönliche sittliche Ideal die Bedeutung der Nachfolge Christi, die

sich in der Geschichte je nach dem Prinzip und geistigen Standpunkt einer jeden christlichen Periode eine verschiedene Gestalt gegeben hat, indem sie entweder als eine unmittelbare, empirische oder als eine phantastisch-romantische oder als abstract-moralische Nachfolge sich darstellte.

II. Die sittliche Idee als Dasein.

§. 210.

Die sittliche Erhebung des Subjects.

Da das Individuum nicht als sittliches und wahrhaft freies geboren wird, sondern die Einheit mit sich in Gott zunächst nur erst als natürliche hat, welche nach dem immanenten Gesetze der persönlichen Lebensentwicklung nothwendig erst zur Entzweiung ihrer Elemente auseinandergehen muss und erst durch die freie, bewusste That des Individuums als wahrhafte Versöhnung wiedergeboren werden kann, so stellt die im Elemente der Subjectivität sich ein Dasein gebende sittliche Idee nothwendig einen dialektischen Fortschritt dar, als dessen Resultat die sittliche Versöhnung als die selbsteigne, freie That des Individuums hervorgeht. Das Streben des Subjects zur Verwirklichung des persönlichen Ideals erweisst sich als die Erhebung des Subjects aus der blossen Natürlichkeit des Wollens und Thuns zum freien Verhalten und Selbstbestimmen, und diese Erziehung des natürlichen, endlichen Willens zum freien, sittlichen Willen, diess ist die eine grosse Aufgabe der Bildung, deren Ziel nur in der Religion und durch dieselbe erreicht werden kann, der letzte Zweck aller Bildung und Erziehung, zu dessen Erreichung Familie, Staat und Gesellschaft harmonisch zusammenwirken, um den Ferver oder Genius, das göttlich-verklärte Bild des Individuums aus dem Elemente der Natürlichkeit und Unfreiheit, in welcher es noch gebunden liegt, zu seiner Idealität zu entbinden und zu befreien. Dieser Weg der praktischen Befreiung, oder (um mit Hegel zu reden) diese Wanderung der sich läuternden Seele nach Eleusis, geht durch das Reinigungsfeuer der Liebe hindurch. Die praktische Lösung der Entzweiung im menschlichen Wesen ist nur in der Liebe, mit ihr und durch sie zu erreichen. Hier haben Ich und Du, jedes im Andern, ihr versöhntes Selbst; und die an sich versöhnte und im Himmel der Liebe ewig in dieser reinen Gestalt unwandelbar weilende Gestalt des liebenden und

geliebten Ich ist eben der zur Realisirung der Versöhnung nothwendige Gegenstand, der selbst ein unmittelbar versöhntes Ich ist. Das Du ist der Heiland und Mittler des Ich, das in ihm seinen Gott findet und gegenwärtig anschaut; denn in dem seligen Gefühle der Einheit des Du und Ich ist Gott das einigende Prinzip, das Prinzip der Versöhnung, das im Ich und Du zugleich über ihnen ist und über dem unendlichen Wogen und Wallen ihres seligen Einseins in stiller Ruhe schwebt.

Das subjective Thun des Individuums, in sich das persönliche Ideal zu lebendig concreter Darstellung zu bringen, ist der wahre Sinn der Askese, welche in ihrer eigentlich ideellen und absoluten Bedeutung sich von allen einseitigen Abstractionen bereits zurückgelegter Entwicklungsstadien der christlichen Vergangenheit befreit hat. Als einer besonderen ethischen Disciplin kann aber der Asketik keine Stelle im System der absoluten Ethik zu Theil werden. Vgl. Wirth, System der speculativen Ethik, I., S. 156 ff. Martensen, Grundriss des Systems der Moralphilosophie, in der deutschen Uebersetzung (1845) S. 73 ff. Rosenkranz, Encyclopädie, S. 112.

Die Bedeutung der Liebe für die Dialektik der sittlichen Persönlichkeit hat der Verfasser näher entwickelt in den Jahrbüchern für speculative Philosophie 1846, 1 Heft S. 225 f.

§. 211.

Die sittliche Persönlichkeit.

Die aus der bestimmten Naturgrundlage des Individuums und dem Boden der concreten Verhältnisse herausgearbeitete Gestalt seiner Persönlichkeit, wie sie als das gemeinsame Pruduct der Geburt, der Erziehung und Bildung und der eignen freien That des Individuums erscheint, ist der Charakter desselben, als der concrete, ethisch-ästhetische oder plastische Ausdruck der zugleich freien und nothwendigen Entwicklung des subjectiven Geistes, welcher sich selbst bildet, vom Genius der Sittlichkeit begeistert, gleich wie der Künstler das einzig geliebte Werk. Das schönste Kunstwerk ist diese sittliche Selbstdarstellung des Individuums, die religiös-sittliche Persönlichkeit. In dem eigenthümlich bestimmten Charakter ist zugleich das persönliche Geschick des Individuums begründet, sofern dieses als die Selbstobjectivirung der Persönlichkeit erscheint. Die Energie des Charakters offenbart sich zunächst in der Sphäre des ihm angemessenen, frei gewählten Berufes, in

Digitized by Google

welchem das Subject, zur Bethätigung seines Talentes im Dienste des Allgemeinen, sich selbst in eine bestimmte Schranke einbegibt, um von dieser bestimmten Stelle aus die Anschauung und den Genuss des Ganzen zu haben. Zur in sich vollendeten Harmonie ihres Daseins gelangt aber die Persönlichkeit erst durch die innigste Lebensgemeinschaft mit einer wahlverwandten Persönlichkeit des andern Geschlechtes, in der Ehe, welche der eigentliche Lebensboden für die Erweiterung der Persönlichkeit zum allgemeinen Leben der Menschheit ist. Die Arbeit beider Ehegatten für das Allgemeine, eines jeden in der dem Geschlechte angemessenen Sphäre, hat in der Familie ebenso ihren Ausgangspunkt, wie hier die Dialektik des socialen Verkehrs ihre ruhige Mitte hat.

Dass der Begriff der Persönlichkeit erst im Gebiete der Sittlichkeit seine nothwendige Stelle und wahrhafte Geltung habe und ganz innerhalb dieser Sphäre festgehalten werden müsse, ist von Reiff neuerdings mit Recht geltend gemacht worden. Vgl. theologische Jahrbücher. 1842. S. 591 f. und die Dissertation über einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 16 f. Der Begriff der Persönlichkeit ist ein durch und durch praktischer Begriff; als Persönlichkeit ist das religiöse Subject wesentlich ein freies Glied der sittlichen Gemeinde.

§. 212.
Die sittliche Persönlichkeit in der Sphäre der Gesellschaft.

Die zunächst im Elemente der Familie, als der unmittelbarsten Daseinsform des sittlichen Geistes, sich realisirende religiöse Versöhnung erweitert sich durch die freie Dialektik des socialen Verkehrs, in der Sphäre der Gesellschaft, zur allgemeinen Versöhnung aller Einzelnen in Gott, zur harmonischen Verklärung des geselligen Daseins. So ist innerhalb der umschliessenden Sphäre des Staats die Gesellschaft die eigentliche Grundlage der sittlichen Gemeinde, die Gemeinschaft der zur absoluten Sittlichkeit sich erschliessenden freien Persönlichkeiten, der Boden für die reale Darstellung des sittlichen Geistes in seiner wahrhaften Vollendung. In dieser Gemeinschaft stellt sich ein gegenseitiges Mittler- und Priesterthum der Religion, der Wissenschaft, der Kunst, der Liebe dar. Auf der vollendeten Stufe religiös-sittlicher Bildung ist Jeder dem Andern Priester und Mittler zum Ewigen und Göttlichen, dem Manne das

Digitized by Google

Weib und hinwiederum für das Weib der Mann Priester der Religion und Liebe; um jede grosse Persönlichkeit sammeln sich im Staate die Jünger; auch der Künstler ist ein Diener des Gottes in Andacht und Begeisterung, und alle die wahren Meister der Wissenschaft, sowie die Männer der That, die Heroen der Geschichte, sind die Hohenpriester des Geistes, die Werkzeuge, um den Willen des Weltgeistes zu vollstrecken.

Auch Religion, Kunst, Wissenschaft werden hier unter dem ethischen Gesichtspunkt angeschaut, wie sie denn auch mit Recht von Martensen a. a. O. S. 76 ff. und von Rothe a. a. O. II., S. 1 ff. als die besonderen Kreise und objectiven Lebensformen der sittlichen Gemeinschaft aufgeführt werden. Als solche sind sie wesentlich auch die Bedingungen für die Realisirung der Sittlichkeit als absoluten Reiches. Auch Wissenschaft und Kunst sind Religion und sittliche That zugleich und der Staat ein christlicher dadurch, dass er die absolute Sittlichkeit zu seinem substantiellen Inhalt und zur treibenden Kraft seiner Lebensentfaltung hat. Vgl. Reiff, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1839. 4 Heft, S. 167 ff.

III. Die sittliche Idee als sich aufhebend zum Organismus des Gottesreiches.

§. 213.

Das sittliche Thun in seiner absoluten Bedeutung.

Indem sich im Elemente der Gesellschaft die Innerlichkeit der religiösen Versöhnung durch das sittliche Thun in die Realität übersetzt und Dasein wird, erweist sich das sittliche Thun als die objective Bedingung der Organisirung der sittlichen Gemeinde zur wahrhaften Wirklichkeit des Reiches Gottes. Die concrete Einheit des mit dem subjectiven Willen zusammengeschlossenen göttlichen Sollens wird durch das sittliche Handeln in Existenz verwandelt; in der sittlichen Handlung tritt die Idee des Guten lebendig in der äusseren Erscheinung hervor, wird durch die freie Selbstbestimmung des Subjects That, sittliche Schöpfung, worin sich das handelnde Subject als das schaffende Organ der göttlichen Nothwendigkeit selbst weiss und hat. Indem jeder Einzelne den Umkreis seiner bestimmten Stellung in der Gesellschaft mit sittlichen Schöpfungen erfüllt, in welchen er, mit allen Andern, seine Freiheit und Einheit in Gott in gegenständlicher Anschauung vor sich hat, so drückt die sittliche That in Einem zumal die Offenbarung Gottes in

Digitized by Google

der Natur und in der Freiheit des subjectiven Geistes aus, welcher aus der Kraft Gottes als der mit der absoluten Nothwendigkeit einsseienden reinen Freiheit, durch die Vermittlung der Natur, Gott zur Offenbarung bringt.

In diesem Sinne das sittliche Thun in seiner absoluten Bedeutung wiederum als das harmonische Ineinander von selbstständiger That und Hingebung, als gegenseitiges Aufeinanderwirken und -wirkenlassen bestimmt zu haben, ist das Verdienst Reiffs: Anfang der Philosophie, S. 132 ff. und über einige wichtige Punkte in der Philosophie. §. 26, S. 41 ff. Wie die Sittlichkeit aus der Religion hervorgeht, hebt sie sich auch wieder in dieselbe auf, in ihr sich vollendend.

§. 214.

Die sittliche Cultur als allgemeiner Zustand.

Die Einheit der in Natur und Geist gespaltenen Offenbarung Gottes ist also in der sittlichen Gemeinde als eine durch die freie That Aller hervorgebrachte zur realen Erscheinung gekommen. Darin, dass der religiöse Geist, als der mit sich versöhnte Wille, durch die Sittlichkeit in die Wirklichkeit eingebildet wird, hat der wahrhafte Humanitätsstaat sein Leben, der nichts anders ist, als der wirkliche Organismus des wahrhaft sittlichen Gemeinwesens, welches in der allgemeinen Cultur und Humanität seine Blüthe hat. In der so bestimmten sittlichen Welt gehen alle besonderen Richtungen des theoretischen und praktischen Geisteslebens als in Einem Brennpunkte zur ideellen Totalität zusammen. Dieser allgemeine Aether des Geisteslebens, der frische Blüthenodem der wahrhaften Humanität, die religiös-sittliche Cultur, ist das allgemeine ideale Band der Gesellschaft und der ewige Zweck der Menschheit. Nicht sich selbst und seine vermeintliche Absolutheit soll das Subject in allen besonderen Sphären des praktischen Lebens geniessen wollen, sondern nur in der auf die Basis wahrhaft religiöser Versöhnung gebauten Einheit von Hingebung an das Ganze und von freier That liegt der absolute Zweck des diesseitigen Lebens, der erfüllte Begriff der Humanität.

Dass in der Forderung der sittlichen Cultur als Weltzustandes auf die Gesammtthat aller Glieder der sittlichen Gemeinde gerechnet wird, ist das nothwendige Postulat der sittlichen Idee selbst, die Consequenz ihrer Universalität. Die Noth und das Elend der Welt heischen gemeinsames Wirken für die Realisirung des ethischen Zweckes. Der Optimismus

Digitized by Google

einer egoistisch-particulären Weltanschauung, die sich an der schlechten, faulen Gegenwart befriedigt, ist ebenso einseitig und verwerflich, als der Pessimismus einer trübseligen Hypochondrie, die am Siege der Freiheit verzweifelt und Welt und Leben nur als ein Jammerthal betrachtet, aus welchem keine Erlösung möglich wäre.

§. 215.
Das sittliche Ziel als Weltideal.

Nach der Verklärung der endlichen Welt im absoluten göttlichen Reiche, als einem auf der Humanität ruhenden freien Völkerbunde, strebt die Weltgeschichte hin, nach einer Zeit der geistigen Freiheit und des Friedens. Dieser Zustand der absolut vollendeten Offenbarung Gottes in der Welt durch die sittliche That der Menschheit ist das Eine grosse und ewige Ziel der Menschheit. Die Entfaltung des Reiches Gottes, welches die Menschheit in der Welt auferbaut, ist der ewige Tempel, worin Gott gegenwärtig verehrt wird. Erschien die Schöpfung und Entwicklung der Welt überhaupt als das aus dem Ur-Einen in Gott sich erhebende reale Dasein des Ich, so ist nun die sittliche Welt, als die andere und höhere Seite der göttlichen Offenbarung das in Gott seiende und ihn ewig offenbarende ideale Dasein des Ich, der Logos in seiner absoluten Verklärung. Die endliche Welt wird im sittlichen Reiche fortwährend vernichtet und in Gott aufgehoben, damit dieser Alles in Allem und in Allem das Eine und Ewige sei.

Mit diesem ihrem höchsten Ziele fällt die Ethik mit dem letzten Zwecke des Christenthums, wie der Menschheit überhaupt schlechthin zusammen. „Menschheit und Natur (sagt Hölderlin im Hyperion) werden sich vereinigen in Eine allumfassende Gottheit." — Die Anschauung der universalen sittlichen Menschheit oder des Gottreiches, als des in die concrete Wirklichkeit einzubildenden Ideals, bildet den Uebergang in die dritte und letzte Reihe der religionsphilosophischen Disciplinen, sofern die nach ihrer theoretischen und praktischen Seite vom wissenden Subject erfasste christliche Idee sich nun nach aussen, zum wirklichen Geschehen wendet.

Digitized by Google

DRITTER THEIL.

Die Pragmatologie der religiösen Idee,

oder

der praktische Organismus der absoluten Religion.

Der allgegenwärtige Gottmensch oder das Reich der Gottessöhne.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dritter Theil.

Die Pragmatologie der religiösen Idee,

oder

Der praktische Organismus der absoluten Religion.

---

§. 216.

Der Gegenstand der religionsphilosophischen Pragmatologie.

Die Idee der Religion, welche im Allgemeinen den Inhalt der speculativen Religionswissenschaft bildet, hat ausser den Seiten des Ansichseins oder präexistentiellen Werdens der religiösen Idee und ihres fürsichseienden wirklichen Daseins ihr Leben auch noch nach einer dritten Seite hin, in ihrer an und für sich seienden, freien, concreten Idealität, als der Vermittlung ihrer selbst als daseiender mit der Form ihres Seins in der Zukunft, welches im Kreis des gegenwärtigen individuellen Lebens den realen Boden seiner Verwirklichung hat. Auch dieses praktische Moment als vermittelte Unmittelbarkeit, das zukünftige Dasein der Idee der Religion, welches in jedem folgenden Augenblick zum gegenwärtigen umschlägt, bildet ein integrirendes Moment in der wissenschaftlichen Erkenntniss der religiösen Idee. Den Prozess ihrer Aufhebung zur idealen Lebendigkeit, ihre Vermittlung zur absoluten Religiosität, ihre Realisirung zum concreten Dasein der Gottmenschheit, als dem Reiche der Gottessöhne in seiner actuellen Gegenwart, hat nun die religionsphilosophische Pragmatologie darzustellen, welche als der letzte, praktisch-constitutive Haupttheil der Encyclopädie, als das reifste Resultat der beiden andern, die Peripherie der ganzen Religionswissenschaft bildet und den

Digitized by Google

dem ethisch-universalen Inhalt der absoluten Religion erfüllten, im Elemente der absoluten Versöhnung sich bewegenden Willen zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hat. Das Prinzip und der Grundbegriff, in welchem sich dieser pragmatologische Theil der Religionsphilosophie mit seinen besonderen Disciplinen bewegt, ist der Begriff des Gottesreiches als eines sich selbst verwirklichenden realen Organismus. Tritt hier der Inhalt noch wesentlich als Ideal auf, im Verhältniss zur gegebenen Wirklichkeit als Postulat, so erhebt sich gerade in diesem Gebiete die Speculation zu ihrer höchsten Bestimmung, nämlich eine wesentlich constitutive, Dasein setzende, die Wirklichkeit durch die Idee verjüngende Macht zu sein.

Die hergebrachte Art, die praktische Theologie, als den Schluss des theologischen Organismus, wissenschaftlich darzustellen, ist diesem Ziele wenig nahe gekommen; es musste als besonders schwierig erscheinen, die der kirchlichen Praxis angehörenden einzelnen Funktionen zu organischer Einheit zu ordnen, weil die wahrhafte und höchste Einheit der Idee fehlte, (vgl. unten §. 218.) von welcher aus es allein möglich ist, die aus ihrer bisherigen unwissenschaftlichen Form befreiten und auf ihre wahre Bedeutung reducirten praktischen Disciplinen der Theologie in das Ganze des praktischen Organismus der Religionsphilosophie einzuordnen. In der encyclopädischen Ausführung fällt dieser ganze Theil, im Verhältniss zu den übrigen, arm und dürftig aus, da die darin auftretenden Disciplinen noch keine wissenschaftlich detaillirte Durcharbeitung bisher erfahren haben, die vielmehr noch ein Postulat ist.

§. 217.

Der Begriff der religionsphilosophischen Pragmatologie.

Hiernach lässt sich im Allgemeinen die religionsphilosophische Pragmatologie als die Wissenschaft der absoluten religiösen Praxis oder, mit bestimmter Beziehung auf ihre Stellung im encyclopädischen Organismus des Ganzen und auf ihr Verhältniss zu den übrigen Theilen der religionsphilosophischen Encyclopädie, als die Philosophie der Gottmenschheit, d. i. des in der Menschheit als dem Reiche Gottes allgegenwärtigen Gottmenschen, definiren. Wird dieser Begriff auf die höchste Einheit der Idee der speculativen Religionswissenschaft selbst bezogen, so definirt sich die religionswissenschaftliche Pragmatologie als die wissenschaftliche Erkenntniss des actuellen Selbstrealisationsprozesses der — im Elemente des Wissens und Wollens zum

rein ideellen Fürsichsein entwickelten — daseienden Idee der Religion zur concret-absoluten Lebendigkeit, oder als der systematische Organismus der objectiven Selbstthat der zu ihrer absoluten Idealität vermittelten religiösen Idee.

Dieser Definition stehen am Nächsten die von Pelt und Rosenkranz gegebenen Begriffsbestimmungen der praktischen Theologie, indem Rosenkranz (a. a. O. S. XIX. und 335) dieselbe als „die Erkenntniss der Formen, in welchen die absolute Religion unmittelbar existirt und in deren dialektischer Explication sie ihre individuelle Lebendigkeit hat," oder als „die allgemeine Theorie der kirchlichen Praxis," und Pelt (theologische Encyclopädie als System, S. 560 und 564 f.) als „das Wissen um die Selbsterbauung der Kirche" oder als „die Wissenschaft der Selbsthineinbildung der Kirche in ihren wahren Begriff", oder als „das Selbstbewusstsein der Kirche um die Gesetze ihres eignen Werdens in der Zukunft" bestimmt, nur dass eben beide doch wieder die particulare Beschränkung durch die gegebenen Verhältnisse, die bestimmte Zeit, Lokalität und Situation (Rosenkranz a. a. O. S. 335 und Pelt a. a. O. S. 565) mit hereinziehen, anstatt die absolute Praxis schlechthin, das Ideal der Kirche und des Cultus, zur Norm zu erheben. Die übrigen hergebrachten Begriffsbestimmungen und selbst die von Marheineke (Entwurf der praktischen Theologie) gehen vorzugsweise vom klerikalischen Thun, den Funktionen des Geistlichen in seinem Amte aus, anstatt den praktischen Organismus der Gemeinde, das allgemeine Priesterthum Aller, zur Basis zu nehmen.

§. 218.

Die Eintheilung der religionsphilosophischen Pragmatologie.

Im Begriffe der religionsphilosophischen Pragmatologie ist auch das Prinzip ihrer Eintheilung mitgegeben, in welcher sich die Momente der concreten Idee des Reiches der Gottmenschheit auseinanderlegen. Wie im praktischen Gebiete überhaupt der Geist vom Individuellen zum Besonderen und von dem diesem zum Allgemeinen fortschreitet, so wird auch in der Sphäre der religiösen Pragmatik der Inhalt nach den Momenten der Einzelheit, der Besonderheit und der Allgemeinheit sich gliedern müssen. Mit dem Begriffe der universalen sittlichen Gemeinde oder des Reiches Gottes, als des ethischen Organismus der religiösen Menschheit, schloss die theologische Ethik. Dieser Begriff ist nun der reale Boden, auf welchem das System der religiösen Pragmatik in der Weise sich aufbaut, dass zuerst die vollendete religiös-sittliche

mit Persönlichkeit, als concrete Spitze und Product des Ganzen in seiner Bedeutung für das Ganze, als Ideal für die Anschauung, erfasst und begriffen wird, dann die Glieder der Gemeinde als solche in ihrem wechselseitigen Verhältniss und in ihrer lebendigen Beziehung zu ihrem persönlichen Ideal betrachtet werden, und zuletzt die zusammengeschlossene Totalität des Gazen als einheitlicher Organismus begriffen wird. Das erste Moment lässt sich auch als die subjectiv-spontane, das zweite als die objectiv-receptive und das dritte als die subjectiv-objective Seite des Prozesses bezeichnen, welchen die religiöse Idee in dem Streben, sich als ihre eigne freie That zu haben, sich reale Wirklichkeit in der Objectivität der sittlichen Schöpfung der Gemeinde zu geben, aus ihrem rein ideellen, abstract-innerlichen Fürsichsein in die Sphäre der Lebendigkeit überzugehen und zur frei vermittelten Unmittelbarkeit des ideal-religiösen Lebens umzuschlagen, durchläuft. Das Erste ist die aristokratische, das Zweite die demokratische Seite der absoluten oder idealen Religiosität, das Dritte die reale Vermittlung und Ineinsbildung beider.

Hiernach besondert sich die religionsphilosophische Pragmatologie in drei Disciplinen, in deren erster das absolute religiöse Leben als lyrisches Pathos der Gesinnung in einzelnen schöpferischen Persönlichkeiten, in der zweiten als werdende Macht in der Gemeinde und in der dritten als allgemeiner Zustand der Gesellsellschaft auftritt. Es sind diess nämlich:

a) die Wissenschaft des absoluten Priesterthums der religiösen Idee;

b) die absolute Pädagogik der religiösen Idee; und

c) die Wissenschaft des absoluten Cultus der religiösen Idee.

Wird der allgemeine Inhalt dieses pragmatologischen Theils als der absolute Cultus des religiösen Geistes, in dem Sinne der wahrhaften Verwirklichung des Gottesreichs oder der Erhebung der Menschheit zu ihrem gottmensclichen Ideal, bestimmt; so gliedert sich der Stoff so, dass in der ersten Disciplin das persönliche Ideal des Cultus, in der zweiten die objective Basis des Cultus und in der dritten die Realisirung des Cultus zur Sprache kommt.

Digitized by Google

Die hergebrachten Eintheilungen der praktischen Theologie (worüber Pelt a. a. O. S. 565 ff. zu vergleichen ist) leiden fast alle an dem Hauptfehler, dass sie einestheils auf dem Standpunkt des blossen Begriffswissens sich bewegen und mehr nur darauf ausgehen, das Aggregat der einzelnen überkommenen praktischen Disciplinen zu äusserlicher Einheit zusammenzubringen, anstatt das Gegebene im Elemente der Idee flüssig zu machen und seinem wahrhaft ideellen und ewigen Gehalte nach, befreit von den anklebenden empirischen und zufälligen Elementen, zu reproduciren; anderntheils aber gehen die bisherigen Eintheilungen mehr oder weniger, statt von der Gemeinde, vielmehr von der Thätigkeit des Klerikers aus und lassen diese im Mittelpunkte der ganzen praktischen Theologie stehen.

So z. B. gründete Schleiermacher seine Eintheilung auf den Gegensatz von Kirchenregiment und Kirchendienst, als der doppelten Thätigkeit des Klerikers mit der Richtung auf das Ganze und auf die einzelne Lokalgemeinde. Pelt (a. a. O. S. 565) theilt ein in die Lehre von der Kirchenorganisation, vom Kirchenregiment und Kirchendienst. Marheineke handelt (in seinem Entwurf der praktischen Theologie, 1837) erst vom Begriff der christlichen Kirche im Allgemeinen, dann von der Kirche als bestimmter (evangelischer) und endlich von der Lokalgemeinde in ihrer Einzelheit (Katechetik, Homiletik und Pastorallehre.) Dagegen geht Rosenkranz (a. a. O. S. 337 ff.) vom Einzelnen durch das Besondere zum Allgemeinen über und kehrt mit diesem ihrem Ende wieder in den Anfang der ganzen Wissenschaft zurück. Er betrachtet nämlich 1) den singulären (Symbolik; Pragmatik: Katechetik, Phychagoge und Priesterthum; Latreutik: Hymnik, Liturgik und Homiletik), 2) den particulären (Geistlicher, Presbyterium und Synode) und 3) den universalen Organismus der Kirche.

Im Unterschied und theilweisen Gegensatz zu diesen vom Standpunkt des Begriffswissens gemachten Eintheilungen, hat die religionsphilosophische Encyclopädie auf dem Standpunkt des Idealwissens vor Allem in diesem pragmatologischen Theile eine neue Gliederung des Stoffs zu versuchen.

Siebenter Abschnitt.

Die Wissenschaft des absoluten Priesterthums der religiösen Idee.

§. 219.

Gegenstand, Begriff und Eintheilung der Wissenschaft des absoluten religiösen Priesterthums.

Der dialektische Prozess, durch welchen die zu ihrer Wahrheit und Idealität entwickelte Religion sich ein adäquates Dasein in der unmittelbaren Wirklichkeit des geistigen Lebens zu geben, die ideale Religiosität in einem lebendigen Organismus sich zu realisiren strebt, nimmt seinen lebensvollen, centralen Ausgang vom Dasein des persönlichen religiösen Ideals, in welchem die Strahlen des idealen religiösen Lebens noch im Brennpunkte zusammengeschlossen sind. Das religiöse Ideal hat seine erste Gegenwärtigkeit in den grossen, vollendeten Persönlichkeiten, welche aus dem Himmel des unsichtbaren Gottesreiches herabsprechen und für die zum realen Gottesreiche sich aufbauende religiös-sittliche Gemeinde als die Repräsentanten der absoluten Religiosität erscheinen. Die Bedeutung dieser Genien und Priester der Menschheit, als der Mittler der Religion und des idealen Lebens für die übrige Menschheit, zu begreifen, ist Object und Aufgabe der als Wissenschaft des absoluten Priesterthums der religiösen Idee bezeichneten pragmatologischen Disciplin, welche sich ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach als die denkende Erkenntniss der Bedeutung des religiösen Genius, als absoluten Priesters und Mittlers der Menschheit, definirt. Als solche hat sie den aus der theologischen Ethik resultirenden Begriff der universalen religiös-sittlichen Persönlichkeit, welche in sich das ethische Weltideal zur unmittelbaren individuellen Lebendigkeit zusammenschliesst, zum Prinzip, in dessen Entfaltung sich dieselbe als erste pragmatologische Disciplin bewegt.

Wird nun diese Idee des religiösen Genius zunächst nach ihrer allgemeinen, universalen Seite, dann nach ihrem peripherischen Dasein in den besonderen Gebieten des Geisteslebens und endlich nach der Seite der Einzelnheit und absoluten Einzigkeit betrachtet,

Digitized by Google

so ist hiermit die wissenschaftliche Eintheilung dieser Wissenschaft gegeben, deren Stoff sich nach folgenden Momenten gliedert:

a) als der allgemeine Genius oder die Universalität des Genius,

b) als die besonderen Genien des Gemüths, des Wissens und der Kunst, und

c) als der absolute oder eigentlich hohenpriesterliche Genius, welcher der ideale, ewig gegenwärtige Christus ist.

Die Idee des religiösen Genius ist bereits oben in der Phänomenologie der religiösen Persönlichkeit (§. 99—102, S. 252 ff.) in ihrer allgemeinen Bedeutung für die Religionswissenschaft zur Sprache gekommen. Hier, in der Sphäre der religiösen Idealität, tritt erst die Universalität derselben hervor, indem die Genien und Heroen im geistigen Leben der Menschheit überhaupt als die Mittler zwischen dem ewigen, gottmenschlichen Ideal und der empirischen Menschheit erkannt werden. Die Kategorie des absoluten Priesterthums hat hiernach nicht den durch die Polemik des Protestantismus gegen den Katholicismus entstandenen Sinn des allgemeinen Priesterthums aller Christen, sofern in dieser Bedeutung die katholisch-hierarchische Lehre eines von Laien specifisch unterschiedenen Priesterstandes in die allgemeine, allen Christen zukommende Funktion des Priesterthums umgewandelt und damit der protestantische Begriff vom allgemeinen Priesterthum aller Christen zur Wahrheit wird (vgl. Pelt a. a. O. S. 581 f. u. Rosenkranz a. a. O. S. 344 ff. 351 f.); sondern das Wort wird hier ebenfalls, wie der Begriff des Genius, in jener höheren und eminenten Bedeutung genommen, wonach die grossen weltgeschichtlichen Persönlichkeiten in den verschiedenen Sphären des Menschenlebens als die weltgeschichtlichen Genien und Priester der Menschheit auftreten, als Träger der Ideen und als Repräsentanten ganzer Zeitalter sich erweisen.

§. 220.

Der allgemeine Genius.

Zwei grosse Factoren constituiren im Einzelnen, wie im Ganzen die Geschichte des Menschengeistes, das Gesetz der Nothwendigkeit und das der Freiheit, der Entwicklung und der That, deren keine jemals ganz ohne die andere einseitig für sich auftritt, die sich vielmehr gegenseitig durchdringen und ergänzen, wenn gleich in der Wirklichkeit bald die eine, bald die andere mit besonderer Entschiedenheit sich geltend macht. Die Vereinigung und Steigerung beider zu besonderer Energie bringt jene grossen Persönlichkeiten in der Geschichte des Geistes hervor, die mit urkräftigem Drange zur Universalität der in allen Individuen wenigstens latent

Digitized by Google

zu Grunde liegenden, wenn gleich nicht überall mit gleicher Energie sich manifestirenden Idee der Menschheit hinstreben und das Leben der ewigen Idee im persönlichen Geiste zu allseitiger Offenbarung bringen. In diesem energischen Zusammentreffen der nothwendigen Entwickluug und der freien Selbstbestimmung liegt das innerste Wesen und Mysterium des Genius und der substantielle Grund seiner Einzigkeit und schöpferischen Originalität. Aus der substantiellen Tiefe und Allgemeinheit des gotteinigen Menschengeistes hervorgegangen, stellt sich der Genius als der Diener und Gesandte dieses Geistes dar, und wie er die Lebenskeime lang vorbereiteter Entwicklungen in sich zu vollendetem Abschluss concentrirt, tritt er als das prädestinirte Subject der Idee, als mit derselben plastisch zusammengeschlossene Persönlichkeit, zugleich nothwendig vom unmittelbaren innersten Centrum des Geistes aus mit schöpferischer Macht begabt auf, indem er das Wort des neuen Zeitgeistes ausspricht, den Aufbruch des Menschengeistes zu einer neuen Daseinsform darstellt, und die Menschheit durch einen mächtigen Ruck eine Stufe vorwärts führt. So ist der Genins in Einem der Sohn seiner Zeit und ihr freier Herr, der auf ihrer Höhe steht als Gesetzgeber und Ordner ihres Lebens. In der unwandelbaren Treue, womit der Wille des Subjects die Idee erfasst, und für sie mit seinem persönlichen Dasein einsteht, liegt seine Grösse und seine Macht, der Grund seiner Autorität für die übrige Menschheit.

§. 221.
Die besonderen Genien.

Das Wesen und die Würde des Genius, seine Arbeit im Dienste der Idee, sind eins und dasselbe, in welchen peripherischen Gebieten des geistigen Lebens derselbe auch hervortreten möge, und in seinem wahrhaften Grunde ist jeder Genius ein religiöser Genius, im höchsten Sinne des Wortes, sofern nur in der ewigen Einheit des Menschengeistes mit der reinen göttlichen Freiheit überhaupt Genialität möglich ist, deren schöpferisches Prinzip eben das religiöse Element in seiner das Subject unmittelbar bewältigenden Macht ist. Die Genialität des Geistes gibt sich aber nur in der ebenso nothwendigen, als frei gesetzten Schranke einer bestimmten Sphäre des Geisteslebens ein objectives Dasein. In der freien That des sich

selbst vergessenden und nur in seinem Gegenstande lebenden Genius setzt sich die denselben bewegende Idee durch die Gestaltung eines gegebenen Stoffes durch; der Genius breitet sein Leben in seinen Werken aus, gibt seiner Idee ein objectives Dasein, mag er nun als Genius des Gemüths, in die Mysterien des religiösen Lebens sich vertiefend, sich selbst zu vollendeter Harmonie der religiös-sittlichen Persönlichkeit ausbilden, oder als Genius des Wissens die Wissenschaft durch eine neue Weltansicht schöpferisch weiterführen, oder endlich als künstlerischer Genius sein inneres Leben zu einem plastischen Gebilde sich objectiviren lassen. Die klassischen Namen aller Zeiten und auf allen Gebieten des geistigen Lebens bilden das Pantheon und die Gemeinde der Genien, die in der Einen und allgemeinen Idee der gotteinigen Menschheit, von welcher sie getragen, bewegt und umschlossen sind, ihre ewige und allumfassende Einheit haben. Hier sind die starken Wurzeln ihrer für die übrige Menschheit erlösenden und versöhnenden Macht, hier der feste Grund ihrer priesterlichen und prophetischen Bedeutung: sie erheben die übrige Menschheit über den Druck der endlichen Beschränktheit, befreien dieselbe von der Unzulänglichkeit des sinnlichen Daseins und verklären dieselbe zum Lichtleben der ewigen Wahrheit und Freiheit.

Gegen den Pietismus und das Pfaffenthum einer capricirten Christlichkeit hat die moderne Wissenschaft die Berechtigung auch der übrigen Seiten des Geisteslebens, als vom Ewigen und Göttlichen gleichermaassen durchdrungener Sphären geltend gemacht. Dass alle Genien, auf welchen Gebieten sie auch hervortreten mögen, wesentlich religiöse Genien sind, hat Seisen in der anziehenden Schrift „Genius des Cultus" (1841) auszuführen versucht.

§. 222.

Der absolute Genius als Hoherpriester der Menschheit.

Ueber die besonderen Genien der Religion, im engeren Sinne des Wortes, der Wissenschaft und der Kunst erhebt sich der Genius der Menschheit überhaupt, in welchem alle besondere Genien ideell eins und aufgehoben sind, als das concrete gemeinsame Ideal Aller, der Genius der vollendeten Humanität, d. i. der wahrhaften Gottmenschheit, unter dessen Herrschaft nicht mehr bloss die besonderen Sphären des Geisteslebens in ihrem getrennten Fürsich-

sein, sondern das gesammte Geistesleben nach seiner individuellen, politischen und socialen Seite steht. Dieser absolute Genius der allgemeinen praktischen Religiosität, als der Genius des aus religiösem Grunde herausgebornen idealen Menschenlebens überhaupt, ist nichts anders, als das ächte ewige Bild des Menschen, wie er sich in seiner göttlichen Wahrheit und Verklärung darstellt, oder das Bild des historischen Gottmenschen, des idealen und als solchen auch einzig historischen Christus, der durch alle Zeiten majestätisch hindurchschreitet, nicht in fester, starrer, für immer abgeschlossener Gestalt, sondern als ein wahrer Phönix ewig neu auferstehend und eine neue Himmelfahrt feiernd, als das persönliche Ideal der Gottmenschheit, welches aus dem Mutterschoosse der sich immer reiner und vollkommener zum concreten Dasein ihrer Idee darstellenden Menschheit stets von Neuem hervorgeht. In diesem Sinne ist Christus der eingeborene, ewige und einzige Sohn der Menschheit, ihr ewiger Hoherpriester und Mittler zu ihrer absoluten Vollendung und gemeinsamen Verklärung in Gott.

Wäre es überhaupt noch nöthig, diesen Standpunkt als christlichen zu rechtfertigen, so müsste schon um dieses letzten Begriffes willen jeder Vorwurf der Nichtchristlichkeit verstummen. Das Siegel der Christlichkeit der Religionsphilosophie in ihrem pragmatologischen Theile ist dieser Begriff des idealen Christus als des ewigen Hohenpriesters der Menschheit, der auch die Seele des ganzen Cultus ist. Zugleich vermittelt dieser Begriff des absoluten Mittlerthums, dessen Mittelpunkt und Spitze Christus ist, den Uebergang zur folgenden Disciplin; das Priesterthum der Genien hat sich nun im persönlichen Gemeindeleben der Einzelnen zu bethätigen.

Digitized by Google

Achter Abschnitt.

Die absolute Pädagogik der religiösen Idee.

§. 223.

Gegenstand, Begriff und Eintheilung der Wissenschaft.

Stellte sich der concrete Inhalt der vorhergehenden Disciplin, das absolute Priesterthum des religiösen Genius, als der Ausgangspunkt, und die nothwendige Voraussetzung für die Praxis der idealen Religiosität dar, so schreitet nun der wissenschaftliche Gedanke zu dem fürsichseienden Prozess der idealen religiösen Praxis, zur objectiven Realisirung des idealen religiösen Lebens im Elemente der Persönlichkeit fort. Diess ist der Gegenstand und das Interesse der absoluten Pädagogik der religiösen Idee oder der Pädagogik der absoluten d. i. idealen Religiosität, als der zweiten pragmatologischen Disciplin, die sich ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach als die Erkenntniss des dialektischen Prozesses der objectiven Selbstdarstellung der Glieder der Gemeinde zu vollendeter Harmonie wahrhaft freier Persönlichkeiten. Der Stoff dieser Wissenschaft legt sich für die denkende Betrachtung nach der objectiven Seite — die Bedingungen und Mittel der religiös-sittlichen Bildung des Individuums, als die objectiven Mächte der absoluten Erlösung, — nach der subjectiven Seite — der Weg und die Stationen des absoluten Erlösungsprozesses im Subject — und nach der subjectiv-objectiven Seite — das Ziel des absoluten Prozesses der Erlösung — auseinander und sind darin die Eintheilungsmomente dieses Abschnitts enthalten.

Im Allgemeinen enthält diese Disciplin als aufgehobne, ideell gesetzte Momente des pramatologischen Organismus der Religionsphilosophie die in der bisherigen praktischen Theologie als Psychagogie, Pastoralwissenschaft oder Pädeutik (Wissenschaft der s. g. kirchlichen Seelsorge) aufgetretenen Disciplinen, nebst den sonst gewöhnlich in der Ethik erwähnten Wissenschaften, der Ascenik, als der Lehre von den Mitteln zur Beförderung der Tugend und zur Beseitigung der Tugendhindernisse, und der Pädagogik, als welche (nach Rosenkranz a. a. O. S. 112 vgl. mit Pelt, a. a. S. 521) die perennirende Wiedergeburt zeigen soll, in die wir uns und alles Leben einzuführen haben. Dass beide, als praktisch-ethische Disciplinen, zu einem abgesonderten, selbständigen Be-

stehen keine Berechtigung haben, ist von Pelt) S. 521 u. 529) Martensen (Moralphilosophie S. 75) u. Rosenkranz (S. 112) u. A. mit Recht hervorgehoben worden. Die wahre und bleibende Bedeutung dieser Disciplin hebt sich in dem sie umschliessenden und als eins seiner wesentlichen Momente in sich tragenden höheren Begriffe der absoluten Pädagogik der religiösen Idee, im obigen Sinne des Wortes, auf.

Die Einseitigkeit und Unangemessenheit der bisherigen Form der s. g. Psychagogie oder Pastoralwissenschaft liegt vom speculativen Standpunkt des Ideslwissens aus betrachtet, hauptsächlich darin, dass die s. g. kirchliche Seelsorge, statt den allgemeinen Prozess der Wechselthätigkeit festzuhalten, nur als Thätigkeit der amtlich beauftragten Kleriker oder besonders dazu bestellten Laien (Pelt a. a. O. S. 640) aufgefasst wurde. In Wahrheit fallen aber Subject und Object der Seelsorge, im absoluten Sinne des Wortes, als Wechselbegriffe zusammen und wird von einer Unterscheidung der dieselbe amtlich ausübenden Subjecte und der Glieder der Gemeinde, an denen dieselbe ausgeübt werden soll, abgesehen. Dem von uns eben aufgestellten Begriffe der absoluten Pädagogik nähert sich die von Pelt (S. 637, 640, 643 vgl. mit S. 674 f.) gegebene Definition der kirchlichen Seelsorge oder s. g. Pastoralwissenschaft, als deren Ziel dort die „Erbauung der Kirche durch Eingliederung der Einzelnen in dieselbe“ oder die „Einbildung der Einzelnen in die Kirche und ihre Unterstützung zum Wachsthum in derselben,“ die „Bildung aller einzelnen Glieder der Gemeinde zu völligen Gliedern der Kirche Christi oder zum allgemeinen Priesterthum“ (S. 674 f.) angegeben wird. Ist nun aber diess der Fall und (nach Pelt S. 643) der Begriff der Kirche die „Darstellung der fortwährenden Menschwerdung Christi“; besteht (nach Rosenkranz S. 344) die Idee der Seelsorge und des Priesterthums aller Christen in dem gemeinsamen Vollbringen des religiösen Prozesses, und muss (nach Rosenkranz S. 344 u. 348 f.) die Psychagogie u. Pädeutik in der Gemeinde als ein permanenter, allgegenwärtiger, Allen zukommender Act existiren: so ist damit auch Ernst zu machen und dieser Begriff wahrhaft zu realisiren und wissenschaftlich durchzuführen. Jeder hat die Stationen des Erlösungsprocesses in sich durchzumachen, jeder in sich selbst mit Hülfe Aller die Versöhnung zu vermitteln; jeder hat die Bestimmung, die Versöhnung mit Gott zur Versöhnung Aller zu verallgemeinern.

§. 224.

Die objectiven Mächte der Erlösung.

Das mit der religiösen und sittlichen Substanz lebendig erfüllte Subject, das sich zu harmonischer Vollendung der religiös-sittlichen Persönlichkeit gestalten, seine gottmenschliche Natur und Bestimmung als die That seiner Freiheit setzen will, gelangt zu diesem Ziele nur als Glied einer Gemeinschaft religiös-sittlicher Individuen, durch die lebendige Wechselbeziehung und Gesammtthat Aller auf

Digitized by Google

den Einzelnen. Die Realisirung des idealen religiösen Lebens im Elemente der Persönlichkeit ist an bestimmte, mit dem objectiven Dasein des Gottesreiches als Gemeinde gegebene Bedingungen und Impulse geknüpft, die für das sich zur religiös-sittlichen Freiheit erheben wollende Subject die Bedeutung von Bildungsmitteln haben, aber nicht bloss diess allein, sondern zugleich Zwecke für sich sind. Als solche stellen sich zunächst dar der allgemeine religiös-sittliche Lebensgeist überhaupt, als die Atmosphäre, in welcher der Einzelne geboren und erzogen wird, in welcher er lebt und webt, dann die besonderen Kreise der vorhandenen Wirklichkeit, Familie, Staat, socialer Verkehr, Kunst und Wissenschaft, und endlich die Weltgeschichte mit ihren grossen Thaten und Persönlichkeiten, den Heroen und Genien des geistigen Lebens, an deren Anschauung sich das zum idealen Leben aufstrebende Individuum aufrichtet und stärkt. Der Inbegriff dieser absoluten, nothwendigen und allgemeingültigen Erziehungsmittel für das Individuum macht das Wesen der Askese, im höchsten Sinne des Wortes, aus, so dass auch auf dem Standpunkt der idealen religiösen Praxis der Begriff der Askese, nur von den Elementen seiner empirischen Wirklichkeit, sowohl der unmittelbaren und der romantischen Askese des mittelalterlichen Mönchthums, als auch der reflectirten, abstract-egoistischen Askese des modernen Pietismus, gereinigt und zu ihrer wahrhaft freien, idealen und inhaltsvollen Form erhoben, seine Stelle erhält.

§. 225.
Die absolute Prozession der Erlösung.

Der absolute asketische Prozess selbst, als der Weg zur absoluten Erlösung des Subjects, zu seiner Reinigung und religiös-sittlichen Vollendung, vollzieht sich in folgenden Hauptstadien. Den Anfang und Ausgangspunkt bildet die naive Versöhnung, als die selige Idylle des Paradieses: der göttlich-glückliche Zustand seltener Individuen, besonders des weiblichen Geschlechts, welche, ohne die Qual theoretischer und praktischer Entzweiung in sich durchzumachen, den Frieden des in sich einigen und harmonisch gestimmten Gemüthes darstellen und, als ächte Kinder der Natur, den Kämpfern die lebendige Wirklichkeit des Ideals vergegenwärtigen.

Digitized by Google

Den Fortgang in diesem Erlösungsgange des Subjects zum idealen Leben in Gott bildet die Zerrisenheit des Weltschmerzes, die theoretische oder praktische Entzweiung des Geistes, das absolute Leiden: der qualvolle Zustand des Schmerzensschreies der Creatur über die zermalmende Macht tiefen geistigen Unglücks oder die nagende Pein des sittlichen Schuldgefühles. Dieser Zustand kann, soll anders nicht das Subject darin untergehen, nur ein vorübergehender, nur die negative Durchgangsstufe zur Wiederversöhnung sein. Die dritte Stufe im asketischen Prozess, die Negation der Negation ist aber die Romantik der Liebe: nur durch Vermittlung seines Du findet das zerrissene Ich seine volle, unendliche Einheit wieder. Sein Du ist der Mittler und Heiland des Ich; in seinem Du findet sich das Ich in seinem Gotte wieder, der über dem unendlichen Wogen und Wallen des mit sich versöhnten Gemüths in stiller Ruhe schwebt.

§. 226.
Die Freiheit in der Kindschaft Gottes.

Durch die Flamme der Liebe rein gebrannt von den Schlacken der Endlichkeit erhebt sich so die Gestalt des Ich aus dem Tode seines empirischen, vergänglichen Wesens zur absoluten Reife und Vollendung der religiös-sittlichen Persönlichkeit, die das Nachbild Christi, das Abbild des Einen und ewigen Gottmenschen ist. Die Auferstehung des zur gottmenschlichen Persönlichkeit gereinigten Subjects ist ein ewig sich wiederholender Act in der Gemeinde der Kinder Gottes, die gleich dem Ersten der Brüder, durch die Himmelfahrt der Erlösung von der Endlichkeit, zu ihrer absoluten Verherrlichung im Reiche Gottes erhoben sind. In plastischer Schönheit, wie selige Genien, gleich den vollendeten Göttergestalten im Olymp, stehen diese erlösten und versöhnten Persönlichkeiten da, von den Wogen der Endlichkeit nur äusserlich und flüchtig berührt, deren Macht sich an dem festgegründeten Felsen der in sich ebenso geschlossenen, wie im Ganzen ruhenden Individualität bricht. Jeder an seiner Stelle, in dem bestimmten Kreise seines Berufs ist ein Meister und Priester für den Andern, und Alle nennen sich in Wahrheit Christen nach dem, der den ewigen Reigen der Menschheit führt.

Digitized by Google

Neunter Abschnitt.

Die Wissenschaft des absoluten Cultus der religiösen Idee.

§. 227.

Gegenstand, Begriff und Eintheilung der absoluten Liturgik.

Mit dem Begriffe der durch das Thun Aller vollendeten religiös-sittlichen Persönlichkeit oder des gottmenschlichen Individuums, als lebendigen Gliedes im Gottesreich, schloss die absolute Pädagogik der religiösen Idee. Dieser Begriff bildet den Ausgangspunkt für die letzte pragmatologische Disciplin der Religionsphilosophie, indem sich derselbe nunmehr zur realen Allgemeinheit erweitert und zur Totalität der religiös-sittlichen Gemeinde als einheitlichen Organismus des Gottesreiches bestimmt. Dieser Organismus, als die subjectiv-objective Seite des praktischen Prozesses der religiösen Idee, oder das Moment der realen Vermittlung und Ineinsbildung der aristokratischen und demokratischen Seite der idealen religiösen Praxis, bildet nun den Inhalt der Wissenschaft des absoluten Cultus oder der **absoluten Liturgik**, die sich hiernach als **das Wissen vom realen Organismus des idealen religiösen Lebens, wie sich derselbe in der Sphäre der allgemeinen Gesellschaft darstellt**, definiren lässt. Begriff, Inhalt und Form des absoluten Cultus sind die wesentlichen Momente, in welche sich dieser Stoff für die wissenschaftliche Betrachtung auseinanderlegt.

Im Allgemeinen stimmt hiermit die Bestimmung Pelts (a. a. O. S. 598 f. u. 601 f.) zusammen, welcher als den Gegenstand der Liturgik die Organisation des christlichen Cultus oder die Form der gesammten religiösen Selbstdarstellung der Kirche als Ausdruck ihres religiösen Lebens, und die Liturgik selbst als die Theorie des kirchlichen Cultus oder Gottesdienstes bestimmt. **Rosenkranz** (a. a. O. S. 364 f.) hat die Wissenschaft vom Cultus überhaupt, als die Wissenschaft vom darstellenden Handeln als solchem, nicht Liturgik, sondern **kirchliche Latreutik** genannt und in diese, die bei ihm den dritten Theil des singulären Kirchenorganismus bildete, als besondere Disciplinen die Hymnik, Liturgik und Homiletik eingeordnet, in welchem Zusammenhang dann die Liturgik im engeren Sinne verstanden wird, nämlich als die Theorie des gottesdienstlichen Gebets. In

Digitized by Google

unserm encyclopädischen Organismus dagegen sind wohl auch diese Bestandtheile als ideelle Momente enthalten, ohne als selbständige Disciplinen aufzutreten, wie diess in der bisherigen Encyclopädie (vgl. Pelt a. a. O. S. 642 ff. u. 673 ff.) geschehen ist, obgleich bei Pelt der Inhalt der Homiletik, die Predigt, in der Uebersicht der Liturgik ihre bestimmte Stelle erhalten hatte (610 f.). Was die Katechetik angeht, so gehört dieselbe in den Organismus der Schule, in die allgemeine Pädagogik, oder bildet, als Moment des Cultus betrachtet, eine besondere Seite der Homiletik, als der Theorie vor der Selbsterbauung der Kirche durch's Wort, nach Pelt (S. 656 f.).

§. 228.

Prinzip und Begriff des absoluten Cultus.

Die Selbstverwirklichung der religiösen Idee zur realen Lebendigkeit in der Sphäre des praktischen Lebens ist das Prinzip des absoluten Cultus, als welcher nicht mehr in den Schranken confessioneller Partikularität und politischer Besonderheit sich bewegt, sondern als ein wahrhaft universaler und freier, die Gesammtheit der Formen des geistigen Lebens umschliessender Cultus sich darstellt. Der allgemeine Boden der freien Gesellschaft ist der Ort für diesen Cultus des freien religiösen Geistes, und seinem Begriffe nach ist derselbe der active dialektische Vermittlungs-Prozess der durch die eigne freie Lebensthat ihrer Glieder zum absoluten Dasein des Gottesreiches sich vollendenden und darin zum Selbstgenuss ihres idealen in Gott versöhnten Lebens gelangenden Gemeinde. Seinen ideellen Impuls nimmt dieser freie Cultus des Geistes nicht aus dem beauftragten Thun des Klerikers, sondern aus dem inneren Drange des idealen religiösen Lebens, der absoluten Religiosität selbst, die sich selbst äussere und Gestalt zu geben strebt.

„Der Cultus (sagt Wirth, die speculative Idee Gottes, S. 455) kann jetzt nicht mehr in dem rein innerlichen Weben und Leben des Geistes beschlossen sein, sondern er muss der offenbare Cultus aller Gesammtwerke des Volkes werden; der Cultus Gottes ist zugleich ein Cultus der Industrie, der Humanität, der Wissenschaft und des Schönen als göttlicher Lebenspotenzen des ethischen Organismus.“ Dass ein solcher Cultus noch nirgends existirt, ist keine Instanz gegen die Aufnahme desselben in den encyclopädischen Organismus der Religionswissenschaft, in welcher es sich um das Bild eines Cultus handelt, wie er dem religiösen Selbstbewusstsein der aus der Hohlheit abstracter Transscendenzen zu sich selbst, zu ihrer Würde und Freiheit, die sie in der Einheit mit ihrem Gotte hat, fortgeschrittenen Menschheit entspricht und wie er auch diejenigen wahrhaft zu

Digitized by Google

befriedigen im Stande ist, welche aus der Langeweile des bestehenden, inhaltsleeren kirchlichen Cultusformen sich längst hinweggeflüchtet haben.

§. 229.

Der Inhalt und die Elemente des absoluten Cultus.

Die Ideen, welche in den Genien und ihren Werken zu concreter Erscheinung kommen, sind es dann auch, an die sich der wahre und freie Cultus des Geistes, der Cultus der absoluten Religiosität anschliesst: das ideale Menschenleben in seinen verschiedenen Kreisen und Verhältnissen, die ewigen Mächte und grossen Momente des Einen Geisteslebens, diess macht den wesentlichen Inhalt dieses Cultus aus. Die Vergegenwärtigung der höchsten menschlichen Ideale durch das darstellende Handeln aller Einzelnen, die gemeinsame Anschauung der wirklichen Verhältnisse des Menschenlebens im Lichte ihrer ewigen, göttlichen Bedeutung, und das wechselseitige, ineinandergreifende Thun Aller für den höchsten Zweck der Religion, diess sind die absoluten Gnadenmittel zur Erreichung des Zieles.

Im Besonderen aber wirken das Wort, die religiöse Rede, als hingebende Selbstmittheilung, gegenseitiges Geben und Empfangen der einzelnen Glieder der Gemeinde, ferner die Kunst, als Darstellung des diesseitigen, gegenwärtigen Ideals für die Anschauung und Empfindung, als Verklärung und Wiedergeburt der Natur im Elemente des Schönen, und endlich die religiös-sittliche Selbstdarstellung, als die reale Dialektik des socialen Verkehrs, zusammen dahin, diesen Cultus zu einem wohlgegliederten Organismus lebensvoller Schönheit, zu einer realen Offenbarung des gottmenschlichen Lebens zu gestalten.

Vergl. über diesen modernen Inhalt des absoluten Cultus den gedankenvollen Aufsatz von Vischer über Gervinus und die Deutschkatholiken in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1845. S. 1106 ff.

§. 230.

Die Verwirklichung des absoluten Cultus in der Festfeier.

Auf dem Boden der freien Gesellschaft verwirklicht sich der Cultus zunächst in den flüssigen Formen der absoluten Andacht,

die das sabbath-stille Versenken der Subjectivität in die Tiefe der Anschauung des Einzelnen und der ganzen Menschheit als Eines in Gott ruhenden ethischen Organismus ist, und des absoluten Opfers, als welches sich das ganze persönliche Dasein des Menschen darstellt, der in vollendeter Selbstverleugnung aus Liebe, in freier Hingebung an das Wohl Aller den Genuss seiner wahrhaften Freiheit und sittlichen Selbstbestimmung hat. Das ganze Leben selbst, als eine fortlaufende Reihe sittlicher Handlungen, ist für Jeden der perennirende Act des absoluten Opfers.

Als bestimmtes äusseres Dasein tritt der absolute Cultus eigentlich erst in der Festfeier auf, deren Organisation die Besinnung des allgemeinen Selbstbewusstseins auf seine religiöse Substanz, wiefern sich dieselbe zum Ideale der persönlichen Menschheit vollendet, zum Prinzip hat. Die Idee des wahrhaft historischen, d. i. des idealen Christus im Allgemeinen und die besonderen Momente dieser Idee, als die ewigen substantiellen Thatsachen des göttlichen Lebens der Menschheit, diess ist der Inhalt dieses Cultus, dessen Organismus sich in drei besonderen concentrischen Festkreisen entfaltet.

Erster Kreis: Die Festfeier des singulären Lebens hat die ewigen Thatsachen des idealen Familienlebens zum Inhalt und ihre Feier bleibt in der engen Sphäre des einzelnen Familienlebens beschlossen, dessen Hauptereignisse im Lichte der Idee angeschaut werden. Nämlich: 1) die Feier des Ehebundes: nachdem die Ehe, als Civilehe, vor dem Forum des Staats abgeschlossen, erhält sie im engeren Tempelkreis der Familie die mystische Weihe der Religion, indem einestheils durch Eltern und Angehörige oder einen geliebten und verehrten Freund über das Paar der Segen der Liebe ausgesprochen und in kurzer Ansprache dem Eindruck des Augenblicks ein passender Audsruck verliehen, anderntheils in dem ersten gemeinsamen Liebesmahle der neugegründeten Familie, welches die Feier schliesst, die innige Vermählung beider Gatten zu Einem Geist und Einem Leib, durch das Essen von Einem Brot und das Trinken aus Einem Becher, symbolisch angedeutet wird. 2. Die Adventsfeier der Elternfreude ist die Feier des heiligen Augenblicks, wann den Gatten das Weib mit dem verschämten Geständnisse überrascht, dass zum Gattenrechte auch

die süsse Frucht der Vater- und Mutterfreude sich gesellen werde; und wahrhaft religiöse Gefühle sind es, welche einerseits das Weib bei dem wachsenden Gefühle der Mutterhoffnung durchbeben und andererseits den Mann mit einer heiligen Ehrfurcht vor dem geliebten Wesen durchdringen, in dessen stillem Mutterschoosse die Natur ihre heiligsten Mysterien webt. 3. Das Elternfest der Taufe feiert die Familie, wenn das ersehnte Pfand der Gattenliebe das Licht der Welt erblickt hat und die Eltern, indem sie ihrem neugebornen Ebenbilde den Namen geben, sich das stille Gelübde der Gattenpflicht erneuern und diese zur Elternpflicht erweitern, die das erste Priesterthum der Religion und der Liebe an dem Kinde übernimmt.

Zweiter Kreis: die Festfeier des partikulären Lebens erweitert sich über die Schranken der Familie hinaus und umfasst die Hauptthatsachen des socialen Menschenlebens, angeschaut im Lichte ihrer absoluten Bedeutung. Nämlich: 1. die Freudenfeier der ewigen göttlichen Menschwerdung oder das absolute Weinachtsfest hat die ewige Wiedergeburt der Menschheit, ihr höheres Leben, wie es in der reinen Paradieseharmonie der Kindheit als Sollen, als Ideal, zur Anschauung kommt, zu ihrem Inhalt. 2. Die absolute Passionsfeier bringt, als die ewige Feier der Leidensnacht des Menschenlebens, die ergänzende Kehrseite zur heitern Freude des Christfestes, die Wehmuth der Endlichkeit, die Qualen und Kämpfe des Menschenlebens zum Bewusstsein. 3. Die Feier des Todes, als der absolute Charfreitag, schliesst sich an die Passionsfeier an. Auch den Schmerz des Todes muss der Gottmensch ertragen lernen, denn nur über die Schädelstätte der Vergänglichkeit geht der Weg zur Ewigkeit des persönlichen Geistes. Aber diess ist nur die eine Seite des Festes, welches noch eine höhere Beziehung auf das Elend und die Noth des gekreuzigten Christus in der gegenwärtigen Menschheit, auf das Leiden des ganzen Geschlechts hat, das einem neuen, schöneren Tage entgegengeht.

Dritter Kreis: Die Festfeier des universalen Lebens der Menschheit führt aus der Sphäre der zwischen Geburt, Leiden und Tod sich bewegenden Gesellschaft zur freien und weiten Höhe des wahrhaft gottmenschlichen Lebens im Ganzen der wiedergebornen

Digitized by Google

Menschheit. Nämlich: 1) Die Feier der absoluten Ostern hat, als das Fest der ewigen Auferstehung im Geiste, einerseits die allgemeine Freude des durch Leiden und Schmerz gereiften und durch das Leben selbst erstarkten Geistes, welche die Probe des wahren Werthes eines Menschen ist, andrerseits das Jauchzen der wiedergebornen sozialen Menschheit am Auferstehungsmorgen des neuen Weltentages, zum Gegenstande. 2) Die Feier der absoluten Himmelfahrt bringt, als Feier der seligen Verklärung der Menschheit in Gott, die Gewissheit des höheren idealen Lebens der Menschheit im Elemente der allgemeinen Cultur, als dem verwirklichten Himmel auf Erden, die Besitznahme der absoluten Welt, zur Anschauung. 3) Die Feier der ewigen Pfingsten macht den Schluss der absoluten Feste, als allgemeines Siegesfest des Geistes, in welchem alle übrigen Feste schlechthin aufgehoben und ideell mitgesetzt sind, als das Fest der Einen universalen Menschheit, die durch ihren gottmenschlichen Genius zu ihrem Ideale hingeführt wird.

Will das Christenthum als die absolute Religion gelten, so wird es auch den obigen Inhalt der absoluten Feste als den eigentlichen Kern der historischen Feste des Christenthums gelten lassen müssen. In der Feier dieser Feste durch Rede, Kunst und Lebensaustausch schauen die Theilnehmer die Gegenwart und Zukunft Christi in seinem Reiche gegenwärtig an.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google